MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80575-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Master Negative #

92-80575-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

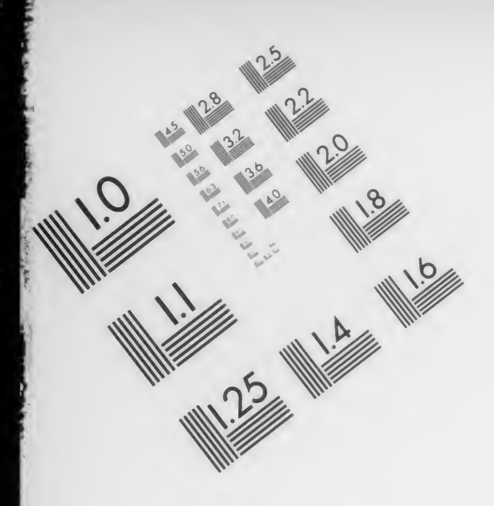
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

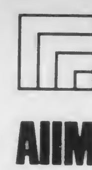
```
BKS/SAVE  Books      FUL/BIB   NYCG92-B24183        Acq Maintenance  NYCG-ME
FIN ID NYCG92-B24183 - Record 1 of 1 - SAVE record
+
 ID:NYCG92-B24183           RTYP:a    ST:s    FRN:   MS:   EL:     AD:04-07-92
 CC:9668  BLT:am      DCF:?   CSC:?   MOD:    SNR:       ATC:      UD:04-07-92
 CP:fr      L:fre     INT:?   GPC:?   BIO:?   FIC:?      CON:???
 PC:s      PD:1902/           REP:?   CPI:?   FSI:?      ILC:????   II:?
 MMD:      OR:    POL:    DM:    RR:          COL:       EML:      GEN:   BSE:
 040       NNC‡cNNC
 245 10    Histoire de la philosophie‡h[microform].
 260       Paris,‡bLibraire Armand Colin,‡c1902.
 LDG       ORIG
 QD        04-07-92
```

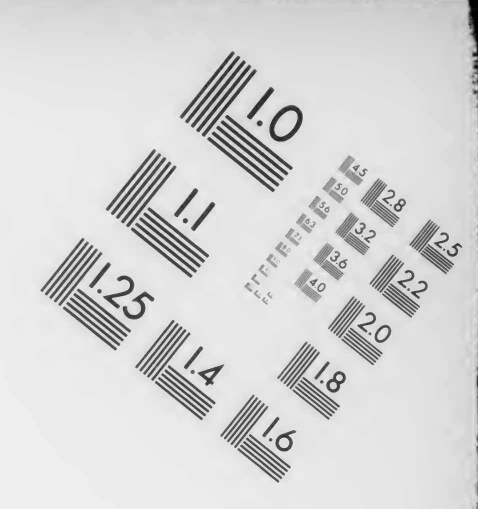
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.18.92 INITIALS M.M.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

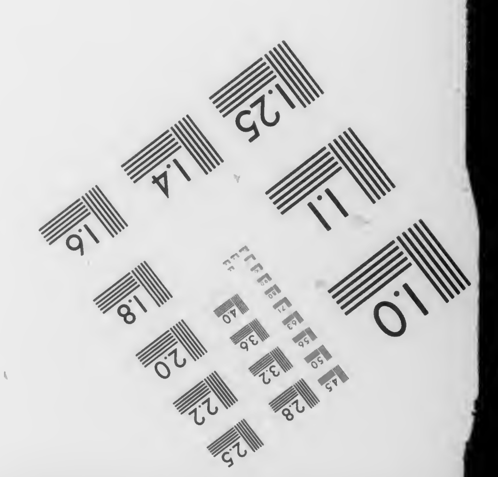
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

IV

Histoire de la Philosophie

BIBLIOTHÈQUE

DU

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 662-1901.

IV

Histoire de la Philosophie



PARIS
Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, 5
1902

CONGRÈS INTERNATIONAL
DE
PHILOSOPHIE

DE L'OBJET ET DE LA MÉTHODE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Par M. E. Boutroux,
Membre de l'Institut,
Professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne.

Bien que d'illustres exemples aient montré l'importance considérable que peuvent prendre, à certains moments du développement des sciences, les questions d'objet et de méthode, il serait, sans doute, imprudent d'afficher, à ce sujet, le dogmatisme et l'exclusivisme. Il y a mainte manière de faire œuvre utile. La variété même des points de vue profite à l'avancement de la science. Sans accorder au savant toute la liberté qu'Horace revendiquait pour les poètes quand il disait :

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas,

on doit trouver légitime, d'une manière générale, que le

chercheur détermine à son gré l'objet et même la méthode de sa recherche. Le seul principe inviolable est le respect des faits et de la logique, l'abnégation de l'esprit devant la vérité.

Ces considérations générales s'appliquent particulièrement à l'histoire de la philosophie, dont l'objet semble plus malaisé à définir que celui de beaucoup d'autres recherches, parce que la notion même de philosophie, qui doit être la notion spirituelle par excellence, c'est-à-dire la notion à la fois la plus universelle et la plus concrète, est, par là même, celle qui répugne le plus à se laisser enfermer dans une formule.

Il est cependant permis de penser que certaines conceptions répondent plus immédiatement que d'autres à l'idée de l'histoire de la philosophie proprement dite; et il n'est pas sans intérêt de chercher à déterminer ces conceptions.

L'histoire de la philosophie est certainement liée à la philosophie elle-même, de telle sorte qu'il est impossible de s'y livrer sans faire en même temps œuvre de philosophe. Pourtant celui qui voudra être proprement historien s'efforcera de réduire au minimum la part de ses vues philosophiques théoriques, dans sa manière d'aborder et de traiter les problèmes d'histoire de la philosophie. Comment y parvenir?

Toute histoire a pour loi première d'être aussi objective que possible. En même temps, l'histoire est nécessairement un choix parmi les faits donnés. L'historien se propose de vouer à l'oubli et de replonger dans le néant les faits dénués de portée, d'intérêt, de valeur, pour dégager et revêtir d'immortalité les faits significatifs, instructifs, réellement dignes de demeurer dans la mémoire des hommes. Or l'une des méthodes les plus séduisantes pour atteindre ce résultat est de prendre pour point de départ, pour donnée du problème, la forme actuelle de la philosophie, et de chercher à expliquer ce phénomène par un choix convenable d'antécédents tirés du trésor des faits passés.

Ce principe admis, l'ordre de l'invention, sinon de l'exposition, sera la marche-à-reculons, *der Krebsgang*, suivant une locution ingénieuse qui a fait fortune. En chaque système philosophique on s'attachera à discerner, de la partie qui regarde le passé et qu'il convient de reléguer dans l'ombre, la partie tournée vers l'avenir, qu'il s'agit de mettre en lumière et de développer. Et ainsi l'on arrivera à dégager et déterminer tous les éléments dont la combinaison a produit la philosophie actuelle.

Certes un tel problème est précis, réel, et très attachant. Mais est-ce bien là le problème propre de l'histoire de la philosophie?

Pour répondre affirmativement, on allèguera que la philosophie est, sinon dans le passé, du moins dès à présent, une science véritablement constituée, destinée, par conséquent, à s'accroître désormais purement et simplement, sans subir de modifications considérables dans ses principes et dans son dessin général. Mais ceci est une conception essentiellement théorique et dogmatique, excédant peut-être la part de philosophie proprement dite qui se mêle

nécessairement à l'histoire de la philosophie. En fait, l'histoire de la philosophie, en particulier, a constamment offert le spectacle de ces *corsi e ricorsi*, où Vico voyait une loi de l'histoire générale. Rien ne garantit que l'histoire de la philosophie, traitée suivant la méthode de la marche-à-reculons, c'est-à-dire suivant le principe de la finalité, ne sera pas obligée de recommencer son œuvre de fond en comble à l'avènement d'une génération nouvelle. Accueillie avec faveur par les contemporains, à qui il plaît qu'on voie dans leurs idées l'aboutissement nécessaire et définitivement acquis de l'histoire universelle, une exposition exactement adaptée à ces idées et très conséquente risquera de n être plus, à son tour, qu'un document relatif à une époque disparue, pour des esprits dont l'attention se sera dirigée sur des problèmes tout autres, et qui peut-être mettront au premier plan précisément les principes que l'âge précédent tenait pour définitivement disparus. L'histoire, ainsi comprise, loin qu'elle soit assurée d'un développement régulier et continu, est constamment menacée de révolution et de bouleversement.

Les exemples sont nombreux de principes que l'on pouvait croire abolis, et auxquels une réflexion nouvelle a su rendre la vie et la fécondité. Avec Locke parut s'être fait jour l'idée d'un empirisme radical, de telle sorte que l'activité intellectuelle encore admise par ce philosophe n'était, semblait-il, qu'un reste de rationalisme et d'innéisme cartésien. Et l'historien eût pu croire que son office était uniquement de distinguer, chez Locke, l'héritier du passé, encore quelque peu cartésien, encore embarrassé de traditions classiques, et le philosophe de l'avenir, annonçant Hume et Mill, afin d'en venir, grâce à cette distinction, à reléguer le premier dans l'ombre et à faire saillir le second. Mais Kant bientôt montrait que dans ce mélange de rationalisme et d'empirisme on ne devait pas nécessairement voir la séparation encore incomplète d'un principe nouveau et de doctrines vieillies, mais que ce mélange pouvait être lui-même l'indication d'une idée jeune et féconde; et, faisant table rase du développement exclusivement empirique que la philosophie de Locke avait reçu avec Berkeley et surtout avec D. Hume, il revint, à sa manière et avec son génie, au propre point de vue de Locke, suivant lequel la connaissance s'explique par la combinaison de matériaux venus du dehors et d'une activité de l'esprit unissant ces matériaux. C'est pourquoi le pénétrant et profond historien philosophe Aloys Riehl a pu faire commencer avec Locke l'histoire du criticisme philosophique moderne, et voir dans l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* le véritable précurseur de Kant.

De même, vers 1862, l'illustre Ed. Zeller proposait pour devise à la jeune génération philosophique : *Rückgang auf Kant*, lui prescrivant de revenir à la propre pensée du maître, au lieu de s'en tenir aux déformations qu'un développement, à ses yeux, infidèle et illégitime lui avait fait subir.

Il ne suffit pas, pour faire avec sûreté le départ de ce qui est viable et de ce qui est caduc dans un système, de considérer empiriquement ce que le temps en a fait.

Le système a pu, pendant des siècles, ne pas rencontrer d'interprètes à sa hauteur. Il a pu être continué par des esprits prévenus, étroits, héritiers des formules et non de l'âme du maître. Ou bien encore, il a pu ne servir à des esprits originaux et indépendants que d'occasion pour s'engager dans des voies très différentes. N'est-il pas vrai qu'il y a, aujourd'hui encore, chez un Aristote, un Platon, un Héraclite, un Parménide, un principe de vie, un stimulant pour l'intelligence, qu'on chercherait vainement dans Wolf ou dans les disciples immédiats de Kant? Nous ne pouvons savoir *a priori* si les idées de ces hommes de génie ont, à tout jamais, épuisé leur fécondité, et si quelqu'une d'entre elles, qu'on croit éteinte, ne se réveillera pas quelque jour, jeune et pleine de sève.

C'est donc en eux-mêmes, et non dans les traces actuelles, plus ou moins authentiques, de leur activité, qu'il convient d'étudier les grands penseurs, si l'on veut vraiment les envisager du point de vue historique. Au lieu de se borner à remonter du présent au passé, suivant une loi de finalité, comme si le passé n'avait produit d'intéressant que ce qui se rapporte à notre génération, l'historien voudra suivre docilement le cours du temps, descendre peu à peu du passé au présent, en se plaçant, pour traiter de chaque époque, de chaque grande production de la pensée philosophique, au point de vue des auteurs eux-mêmes, et en recherchant, suivant la loi des causes efficientes, l'influence qu'ils ont pu exercer sur leurs successeurs, ou qu'ils peuvent exercer encore sur les générations futures. Si donc la

méthode régressive et finaliste est à coup sûr légitime, en tant qu'elle nous montre dans le passé les racines du présent, c'est-à-dire de ce qui nous touche immédiatement, l'historien proprement dit s'en tiendra à la devise de Herder : *Einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären ist die honestas jedem honesto schuldig.*

DISCOURS DE LA MÉTHODE POUR BIEN ÉTUDIER L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SYSTÈMES

Par le Dr Paul Deussen,
Professeur à l'Université de Kiel.

Nous choisissons ce titre comme hommage à Descartes, le grand philosophe français.

Il y a deux voies pour parvenir à la vérité philosophique : l'une systématique, l'autre historique. En suivant la première, on considère la nature même, telle qu'elle nous est donnée par l'expérience intérieure et extérieure. On observe les faits psychiques et physiques, on les explique en les réduisant à leurs causes, en les combinant selon leurs relations naturelles, et en arrivant ainsi à un système de vérité philosophique.

La deuxième voie choisit comme objet, non pas les faits donnés dans la nature, mais les pensées que les esprits supérieurs de tous les temps et de toutes les nations ont conçues en observant, de leur point de vue, cette nature des choses. Cette dernière voie aussi peut servir à nous rappro-

cher de la vérité éternelle, pourvu que nous sachions tirer de l'histoire de la philosophie toutes les profondes leçons qu'elle est en état de nous offrir. On a travaillé beaucoup, au siècle qui finit, dans le domaine de l'histoire de la philosophie. Tous les moyens de la critique philologique ont été mis à contribution dans les philosophies grecque, chrétienne, moderne et récemment aussi dans la philosophie indienne pour constater les faits, c'est-à-dire les pensées de chaque philosophe et pour découvrir les relations qui existent entre ces pensées et celles des philosophes précédents, contemporains et suivants. Le résultat en a été trop souvent de donner à l'histoire de la philosophie l'apparence d'un *bellum omnium contra omnes* qui ne sert pas précisément à nous encourager dans la recherche de la vérité philosophique. L'aspect sera bien différent si nous poursuivons l'analyse des pensées philosophiques jusqu'à leur dernière source. *Vere scire est per causas scire* : nous n'avons pas compris les idées d'un philosophe aussi longtemps que nous n'avons pas vu clairement les causes qui ont fait naître ces idées. Trois facteurs ont produit tout système de philosophie ; nous les caractériserons comme élément individuel, élément traditionnel, élément original.

1. L'*élément individuel* consiste, comme le dit le mot, dans l'individualité du philosophe. Son caractère, l'inclination naturelle de sa volonté, son tempérament, l'intérêt qu'il porte naturellement à certaines questions, tout cela contribue à donner une empreinte, pour ainsi dire, une couleur propre, personnelle à toutes ses pensées. Cette

circonstance a induit les sophistes anciens et modernes (tels que Protagoras, Fichte, etc.) à prétendre que « chacun ne choisit que la philosophie qui convient à son individualité ». Mais nous, qui croyons à une vérité éternelle, nous tâcherons d'éliminer ces traces personnelles, témoignages de la faiblesse humaine, pour ne garder que la valeur objective et « superindividuelle » de chaque système. C'est dans cette intention, d'ailleurs, qu'on fait précéder l'analyse de chaque système de la biographie et de la caractéristique de son auteur.

2. Le deuxième élément qui contribue pour une grande part à la constitution de tout système philosophique, et que nous avons appelé l'*élément traditionnel,* c'est la tradition spéciale à l'influence de laquelle est exposé tout philosophe. Ce mot tradition comprend non seulement tout ce qu'un philosophe a appris par l'étude de ses prédécesseurs, mais encore toutes les influences de l'éducation, de la famille, du temps, de la nationalité, du milieu en un mot, qui a contribué à la formation de son esprit. Il est surprenant, mais l'expérience le prouve, qu'un philosophe soit rarement parvenu à comprendre à fond les idées de ses prédécesseurs et à leur rendre justice. Parménide n'a pas été compris par Zénon, Platon par Aristote, Descartes par Spinoza, Spinoza par Leibnitz, Berkeley par Kant, etc. C'est que plus un philosophe est grand et original, moins il possède cette passivité d'esprit nécessaire pour celui qui se voue à l'étude du système d'un prédécesseur et qui doit penser, pour ainsi dire, avec la tête d'un autre. On sait que Kant lui-même

était presque incapable de comprendre une suite d'idées qui n'eussent pas été conçues par lui-même; on sait aussi que Descartes, en montrant ses instruments de physique, disait : « Voilà mes livres » et qu'il considérait comme un de ses titres de gloire de n'avoir pas étudié Aristote. En effet, tout ce que nous apprenons par les paroles, par les livres, en un mot par la tradition, nous ne le savons qu'à moitié. Nous ne comprenons en entier que nous-mêmes. La conséquence de ce fait psychologique, c'est que l'élément traditionnel, quelque étendu qu'il soit, ne forme, dans tout système philosophique, que l'extérieur, l'écorce, la partie faible et rejetable du système. Tous ceux donc qui ne font qu'éplucher un système pour découvrir les fils qui le relient à ceux qui l'ont précédé, sont loin de pénétrer jusqu'au noyau qui seul en fait la valeur. Une histoire de la métaphysique, parue récemment, découvre avec beaucoup de sagacité toutes ces traces traditionnelles et ne semble voir dans tout système qu'un conglomérat et une addition d'idées conçues auparavant par d'autres philosophes. C'est cet élément traditionnel qui fournit la matière à toutes les querelles et à toutes les controverses dans l'histoire de la philosophie, et qui lui donne un aspect si désolant. Otons cette écorce, pénétrons jusqu'au noyau, et cette discorde apparente disparaîtra de plus en plus.

3. Le noyau dont nous parlons et qui reste dans nos mains quand nous avons réussi à retrancher de chaque système les influences traditionnelles, c'est l'*élément original*. Il est seul d'une valeur éternelle dans tout système, car les idées que le penseur a puisées directement dans la nature même et ses richesses infinies, ne peuvent être fausses; comparées à ses autres idées originales et à celles de n'importe quel autre philosophe, elles doivent montrer avec elles la même concordance et la même harmonie que nous trouvons dans la nature. Envisagez l'élément traditionnel, et vous trouverez partout dans l'histoire de la philosophie discordes, malentendus, insinuations injustes; — pénétrez jusqu'aux révélations que le penseur ne doit qu'à la réalité même, à ses idées originales, et vous verrez que tous les grands philosophes, dans tout ce qui est essentiel, ne peuvent se contredire, et que les différences qui se trouvent entre eux ne proviennent que du point de vue où ils se sont placés pour observer la nature une et commune pour tous. Or, comme les photographies de la même maison prises de côtés différents s'accorderont nécessairement, ainsi les idées vraiment originales de tous les sages en religion et en philosophie se réuniront d'elles-mêmes pour former un ensemble qui représente la vérité éternelle, autant qu'elle a été accessible à l'esprit humain. Voilà le chemin qu'il faut suivre pour que l'histoire de la philosophie nous offre plus qu'une distraction passagère, qu'elle nous fournisse une nourriture saine et fortifiante pour l'esprit, un moyen précieux d'augmenter, d'approfondir et de purifier notre connaissance de la réalité même.

Nous allons illustrer la méthode ainsi définie pour distinguer dans chaque philosophie l'élément traditionnel, erroné, périssable de l'élément original, vrai, immortel. Nous pren-

drons comme exemples les vues philosophiques des trois penseurs qui ont exercé l'influence la plus étendue dans le monde, de Platon, de Jésus-Christ et de Kant.

Platon.

Qu'est-ce que les idées de Platon, ce dogme central de la philosophie platonique qui a été l'objet de tant de controverses pendant tous les siècles suivants? — Les histoires de la philosophie nous disent d'ordinaire : les idées de Platon sont des *concepts objectivés*, des concepts pris non pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour de simples abstractions, mais pour des entités métaphysiques, des puissances créatrices qui donnent sa réalité à tout ce qui existe. Cette réponse est, matériellement parlant, assez correcte. Mais elle ne nous satisfait point, car nous ne comprenons pas comment le génial philosophe pouvait tomber dans une erreur pareille et faire d'une opinion folle et absurde la pierre fondamentale de son système. Tâchons donc de comprendre un peu mieux les motifs qui ont conduit le grand philosophe à sa théorie paradoxale.

L'idée de Platon, quoi qu'elle soit, est en tout cas, comme le dit Aristote et déjà Platon lui-même, une *unité se rapportant à une pluralité* (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Prenons un exemple qui a l'avantage d'être authentique. Antisthène, dit-on, fit à Platon l'objection suivante : Platon, je vois bien le cheval (ἵππος), mais je ne vois pas la « chevalité » (l'idée du cheval, ἱππότης), — à quoi Platon répondit très bien : C'est que tu

possèdes l'œil pour voir le cheval, mais l'œil pour voir la « *chevalité* » te manque. — L'idée du cheval est donc l'unité qui se rapporte à la pluralité de tous les chevaux qui existent. Mais de quelle unité dans la pluralité Platon parle-t-il? Car laissant de côté pour un moment le philosophe grec et n'envisageant que la nature même, nous trouvons qu'il y a *deux* unités se rapportant à une pluralité de choses : l'une, celle de l'*idée* (dans notre terminologie, réserve faite de celle de Platon); l'autre, celle du *concept*. La première de ces unités a un caractère métaphysique, la seconde un caractère logique. L'idée est cette unité métaphysique qui n'est pas encore désagrégée par le temps et l'espace, dans la pluralité des individus; le concept, au contraire, est l'unité logique formée par l'abstraction de cette pluralité des individus. L'idée du cheval est une force métaphysique grâce à laquelle tout cheval possède l'organisation et les fonctions vitales caractéristiques à son espèce; le concept du cheval n'est que la somme des traits distinctifs, fournie par l'abstraction et n'existant nulle part que dans la tête humaine. Les idées, ce sont les forces naturelles, physiques, chimiques et organiques (comme nous les avons énumérées dans nos « Éléments de la métaphysique », § 183, p. 143 sq. de la traduction française) qui se présentent dans les formes innées de notre perception (c'est-à-dire dans le temps et l'espace) comme corps de la nature. Il n'y a donc autant d'idées que d'espèces organiques et inorganiques. Les concepts, au contraire, ne sont que les contours que la pensée a abstraits des choses et qui ne se rapportent pas

seulement aux espèces, mais encore aux genres et jusqu'aux catégories; non seulement aux substances, mais encore aux qualités et relations des choses entre elles. — Mais revenons à Platon.

Ses idées, sont-elles les nôtres? ou sont-elles seulement les concepts revêtus d'une objectivité imaginaire? Elles sont l'un et l'autre, et de là provient l'obscurité qui se trouve au fond de la pensée si claire de Platon. D'un côté, ces idées sont évidemment ce que *nous* appelons de ce nom; première preuve : Le mot même ἰδέα, εἶδος qui étymologiquement signifie chose « visible » et non abstraite; deuxième preuve : Aristote rejette les idées de Platon comme n'étant que des αἰσθητὰ ἀΐδια, « des objets sensibles éternisés »; nous ne les rejetons pas avec lui, mais nous le remercions de nous avoir donné une des meilleures définitions des idées de Platon; car prenez les objets sensibles, et retranchez-en le temps et l'espace, et tous les chevaux individuels se confondront pour n'être plus que l'idée du cheval, tous les individus retourneront dans leur source métaphysique, l'espèce. Voyez, si vous voulez une troisième et quatrième preuve, comment Platon, dans le *Sophiste*, traite ses idées de δυνάμεις, « forces naturelles », et, dans le *Phédon*, de αἰτίαι, « cause et dernière racine » de l'univers. — De l'autre côté, il faut avouer que la dialectique, célébrée si souvent par Platon comme la science des idées, n'est que l'art, en vogue chez nous aussi, de diviser une notion générale en ses notions spéciales subordonnées et de la restaurer en réunissant celles-ci. Il faut avouer aussi que la plupart des

exemples qui se trouvent dans Platon, tels que : identité, diversité, vérité, beauté, bonté, etc., ne sont pas de ces forces créatrices des choses, mais simplement des abstractions, présupposant les choses. Résumons.

Les idées de Platon ne sont ni les véritables idées ni de simples concepts, mais une formation hybride, pardonnable d'ailleurs chez Platon, parce qu'il n'avait pas encore sous les yeux de système de logique qui pût l'éclairer sur la véritable nature des notions, ni le développement moderne des sciences naturelles qui lui eût facilité l'exécution de son désir : dresser un tableau complet de ce qu'il cherchait comme idées, c'est-à-dire des forces créatrices et formatives de l'univers. Mais pour rendre pleine justice à Platon, il faut dire qu'il n'a pas confondu idée et notion, qu'il a choisi seulement les notions comme fil conducteur pour établir ses idées. Il remarquait qu'à la notion du cheval, du chien, du chêne, du pin correspond l'idée ou force productive du pin, du chêne, du chien, du cheval; et supposant que cette correspondance est la même partout, il se crut le droit d'établir aussi des idées de l'animal, de la plante, de la rapidité, de la vertu, etc., qui, à dire vrai, ne sont plus des principes créateurs, mais simplement des abstractions subjectives. Il nous dévoile sa méthode lui-même en faisant dire à son Socrate (*Phédon*, ch. 48) : « Je désirais connaître les véritables racines des choses, je tournai mon regard vers la nature pour les trouver, et je me sentis ébloui et confus par sa variété infinie. Aveuglé comme celui qui fixe le soleil, je fis comme ceux qui, pour voir le soleil, l'observent dépouillé

de ses rayons, dans un miroir. Ainsi je lus dans le miroir des concepts l'image réfléchie des idées que je n'avais pas pu envisager directement : ἔδοξέ μοι χρῆναι, εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. » Il me pour contempler en elles la parut à propos d'avoir recours aux notions véritable essence des choses.

On voit que, bien différents de ceux qui n'attribuent à Platon qu'une valeur historique, nous trouvons dans sa doctrine une vérité éternelle qui, tout en ayant son antipode naturel dans le Darwinisme, s'harmonise avec lui. Le Darwinisme a raison en enseignant que les organismes supérieurs sont le résultat d'une évolution graduelle, mais cette hypothèse ne bouleverse pas le Platonisme qui considère les formes existantes dans le monde organique et inorganique comme types métaphysiques et éternels, car la nature, tout en se servant d'une suite continuelle de formations intermédiaires pour arriver aux espèces d'aujourd'hui, ne veut pas de ces formations intermédiaires et bâtardes et, après service rendu, les laisse périr, pour ne garder que les formations reconnues par elle comme légitimes, c'est-à-dire les idées de Platon.

Un autre point qui, dans la philosophie de Platon, offre le plus grand intérêt, c'est la matière qu'il décrit avec tant de réserve dans son *Timée*. Cela nous conduirait trop loin de poursuivre ce sujet ici, mais nous voulons énoncer comme une opinion bien claire et fondée que ce résidu obscur qui reste indissoluble au fond du creuset de Platon, cette matière platonicienne, se révèle sous la main de Kant

comme un phénomène purement subjectif, comme l'ensemble et pour ainsi dire l'enchevêtrement des formes intellectuelles innées à l'entendement humain, de l'espace, du temps et de la causalité.

Jésus-Christ.

Remarquons, pour commencer, que la seule source qui nous permette de connaître Jésus historiquement, ce sont les trois premiers évangiles, surtout celui de saint Mathieu. Quant au quatrième évangile, c'est un ouvrage philosophique admirable, où l'auteur, inconnu d'ailleurs, exemplifie son idée du Logos éternel par des faits et des discours supposés de Jésus; nous ne nous en servirons aucunement, et nous croyons que ceux qui admettent l'évangile de saint Jean comme source authentique de la vie de Jésus, se barrent le chemin qui, de nos jours encore, peut conduire à une connaissance historique de ce personnage unique peut-être dans le monde entier. Nous ne parlerons pas ici de son individualité, de cette nature naïve, passionnée, excentrique, qui ne connaît pas le monde et ne veut pas le connaître, qui méprise ses lois et nous enseigne à les mépriser, qui à trente ans devient la victime de son idéalisme exagéré provenant de sa conscience, de l'unité parfaite avec le principe métaphysique des choses ou, pour employer le terme de sa nation, avec Dieu. Jésus, comme tout autre, était avant tout le fils de son temps, de son pays, de son peuple, et ce peuple avait subi à cette époque de profonds changements dans sa

manière de voir les choses. Commençant par ce polythéisme pauvre et prosaïque des peuples sémitiques, parvenant par Moïse et les prophètes à un monothéisme rigide et incompatible avec l'expérience, modifiant après l'exil ce monothéisme sous l'influence du dualisme et de la doctrine de l'immortalité empruntée à la religion parse de Zoroastre, il avait préparé ainsi le sol pour la plante-merveille du christianisme.

Toutes ces influences se font sentir dans les discours de Jésus; il était également élève de Moïse et élève de Zoroastre, de l'un par son théisme, de l'autre par sa théorie des démons, source de tout mal, et par sa croyance à la résurection des morts, qu'il partageait avec les pharisiens, juifs progressistes de ce temps-là, tandis que les saducéens, conservateurs plus fidèles des traditions de Moïse, reniaient, avec celui-ci, l'immortalité. La plupart des paroles de Jésus ne sont qu'une reproduction en vives couleurs, animée par une personnalité très prononcée, des idées de l'ancien hébraïsme et du parsisme, tandis qu'une influence grecque ne peut pas être constatée chez le Jésus historique. Voilà donc l'élément traditionnel, très abondant, même chez cette individualité si originale. Laissons-le de côté et posons la question : quelles sont les idées vraiment originales et puisées dans la nature même qui rendent immortel le souvenir de Jésus, non seulement pour la religion, mais encore pour la philosophie; quel est, dans sa doctrine, l'*élément original*? Les réponses à cette question, prises dans l'arsenal si riche des paroles de Jésus, peuvent être très

diverses, suivant le goût de chacun. Mais nous, pour trouver cet élément, nous suivrons une méthode qui ne peut manquer son but. Nous placerons au centre des idées originales de Jésus ce qui plus tard a produit le dogme central du christianisme, le grain de moutarde qui a produit le grand arbre de la religion chrétienne. Ce dogme central, nous le trouvons dans *la doctrine de la régénération* qui se trouve chez saint Paul et après lui chez saint Jean, mais pas encore, si ce n'est que potentiellement, chez Jésus-Christ, cette théorie qui enseigne que les actions bonnes et mauvaises ne sont que les résultats inévitables de notre nature empirique qui, s'étendant comme corps dans l'espace et distinguant, par conséquent, l'espace où elle est de celui où elle n'est pas, et ainsi le moi du non-moi, ne peut être que purement égoïste. C'est cette nature empirique, corporelle, égoïste, que l'Écriture désigne sous le nom de « vieil homme », de « vieil Adam ». Elle enseigne que le salut ne doit pas être espéré d'un changement dans nos actions, mais d'une transformation complète qui anéantit le vieil Adam et ne laisse vivre en nous que le nouvel homme, le principe de la moralité, ou, dans la terminologie biblique, Dieu, le Christ, le Saint-Esprit. Ce dogme de la régénération, nous le voyons naître dans les épîtres de saint Paul (aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains), mais les germes de cette doctrine centrale du christianisme, se trouvent déjà dans les paroles de Jésus-Christ. Il y a deux vérités auxquelles Jésus revient sans cesse et qui devaient nécessairement conduire au dogme de la régénération, deux

vérités qui, à l'apparence, se contredisent, et dont la réconciliation n'exige pas moins qu'une pénétration dans les dernières profondeurs de la métaphysique. La première est que la volonté n'est pas libre, que les actions ne sont que le produit inévitable de notre caractère naturel, que le bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, le mauvais arbre de bons fruits, comme le dit, très caractéristiquement Jésus, qui par ces paroles et plus encore par le contexte dans lequel nous les rencontrons, se déclare pour le déterminisme le plus strict, sans phrase et sans réserve. Néanmoins, et ceci est la deuxième vérité fondamentale, Jésus insiste partout sur l'exigence de la moralité, la pureté du cœur, la sainteté de notre être. « Soyez parfaits comme votre père au ciel est parfait. » Il est clair que ces deux vérités devaient conduire au dogme en partie encore mythique de la régénération; il est clair aussi que la réconciliation du déterminisme et de la liberté du vouloir, condition nécessaire de la loi morale, n'est possible qu'en admettant avec Kant que notre moi a deux natures, l'une empirique, individuelle, soumise à l'ordre de l'espace, du temps, de la causalité et partant égoïste, périssable, esclave des motifs; l'autre métaphysique, superindividuelle, sainte, immortelle et libre, reposant dans le sein de la divinité, étant, disons le mot, la divinité même. C'est cette distinction entre le monde phénomène et le monde des choses en elles-mêmes que la philosophie kantienne, par une analyse de l'entendement humain, a étendue à tout ce qui existe, distinction anticipée par Jésus, en son point essentiel : la

liberté de la volonté, malgré son déterminisme empirique. Ainsi les vues métaphysiques de Jésus précèdent celles de Kant comme l'aube précède le soleil.

Kant.

Ce que Socrate est pour la philosophie grecque, Kant l'est pour la philosophie moderne. Il en est le centre, envoyant ses rayons vers le passé et vers l'avenir; vers le passé, en ce que la critique de Kant a bouleversé complètement les idées de Dieu et de l'âme, héritées du moyen âge et remâchées sans cesse jusqu'à son temps; vers l'avenir, en ce que sa philosophie, bien comprise, fournit non seulement un fondement durable aux sciences empiriques, mais encore une base entièrement scientifique à un christianisme renouvelé, purifié, et mis d'accord avec les exigences impitoyables de la science. Mais pour obtenir ce résultat, il fallait d'abord comprendre Kant, le comprendre mieux encore qu'il ne s'est compris lui-même, et c'est ce que ses successeurs immédiats n'ont pas su faire. Il se sont efforcés de le surpasser, sans avoir pénétré la profondeur de ses pensées, ils ont pris pour le noyau ce qui n'en était que l'écorce, ils ont célébré de véritables orgies à jongler avec les catégories de Kant qui, pourtant, sous la lumière de la plus simple logique, se présentent comme un égarement du grand penseur, égarement dû à son éducation, soumise à l'influence des abstractions de Leibniz. Il fallait un penseur non moins grand que Kant même, il fallait l'immortel

génie de Schopenhauer, pour séparer dans Kant la balle du blé, ses erreurs graves et nombreuses de la vérité impérissable dont sa philosophie a gratifié le monde. Cette vérité est en deux mots celle-ci : les trois éléments constitutifs du monde empirique, l'espace, le temps et la causalité ne sont pas, comme nous le croyons par nature, l'ordre éternel des choses en elles-mêmes mais seulement des fonctions innées à notre entendement. La conséquence de ce fait, prouvé dans Kant par des arguments irréfutables, c'est que notre connaissance est toujours restreinte au monde phénoménal et ne peut jamais pénétrer au « *Ding an sich*, la chose en soi, » que nous renfermons pourtant en nous-mêmes comme le mystère le plus profond de notre cœur. Occupons-nous des conséquences résultant de ces idées fondamentales de la philosophie kantienne. Il n'y a qu'une opinion qui, au point de vue empirique, soit parfaitement fondée et justifiée et que tous ceux qui ne reconnaissent que ce point de vue empirique devraient embrasser, s'ils étaient conséquents, c'est le matérialisme sans phrase, voilé habituellement par les mots de positivisme, réalisme, empirisme, etc. On n'a qu'à jeter un seul regard, sans parti pris, sur l'univers, pour se convaincre que tout ce qui est, doit être dans l'espace absolument infini. Par conséquent il ne peut rien exister hors de l'espace et, dans l'espace, il existe uniquement ce qui remplit l'espace, c'est-à-dire la matière. Il n'y a donc au point de vue empirique ni Dieu, ni âme; tout notre moi consiste dans notre corps qui est né dans le temps et périt en lui. Ainsi nous n'avons qu'à ensevelir tout espoir

d'immortalité et nous n'avons qu'à accepter les conséquences brutales du matérialisme, si nous avons le malheur de ne pas pouvoir nous convaincre de la vérité de la pensée kantienne. Cette pensée nous apprend à distinguer pour notre moi (comme dans tout l'univers) notre apparence comme phénomène et notre entité comme chose en soi. Comme phénomène je suis corps et rien autre, corps dans le temps et partant mortel, dans la causalité et partant non-libre, dans l'espace et partant une simple cristallisation de l'égoïsme, source de tous les péchés et de tout mal. Mais de l'autre côté nous sommes, comme chose en soi, hors du temps, ne connaissant, partant, ni naissance, ni mort; hors de la causalité et par conséquent éternellement libres, liberté qui se fait sentir dans chaque décision, dans chaque action; hors de l'espace et ainsi exempt de toute possibilité d'action égoïste, désavouant dans l'action morale le moi individuel, au-dessus de ce monde et de ses lois, étant éternellement immaculés, saints, divins, portant dans notre cœur, potentiellement, cet Être tout-puissant, éternel et trois fois saint que la religion appelle Dieu.

Oui, il n'est pas loin de chacun de nous, comme dit l'apôtre, c'est en lui que nous vivons, agissons, existons; c'est de lui que nous sommes éloignés seulement par notre existence empirique, résultant d'une chute primordiale et incompréhensible, et c'est lui qui se manifeste en nous par chaque action d'une pure moralité.

DU PROGRÈS DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Par M. J.-J. Gourd,
Professeur à l'Université de Genève.

Quelle que soit la réponse donnée à cette question, la philosophie garde sa raison d'être et offre un sérieux intérêt. Supposez démontré que, depuis ses origines jusqu'à nos jours, elle n'a ni avancé ni reculé : que devrait-on en conclure? Qu'elle n'a point de valeur? Non, certes. Tout au plus qu'elle n'a pas de valeur directe et objective; et ce ne serait pas encore sa condamnation. Il lui resterait à invoquer sa valeur indirecte et subjective, qui pourrait toujours la sauver honorablement. — Sa valeur indirecte : ne serait-ce donc rien que d'entretenir, au profit des autres activités spirituelles, l'habitude et le besoin des conceptions larges, des vues d'ensemble, et même des unifications téméraires, quelque chose comme « l'esprit idéaliste » qu'on a célébré récemment, et sans lequel, au dire de Spencer aussi bien que de Kant, les sciences particulières se rabaissent et la pensée ne parvient pas à la véritable connaissance? — Sa valeur subjective : à défaut de doctrines universellement acceptées ou acceptables, ne serait-ce donc pas encore nous

rendre service que de nous procurer les formules les mieux appropriées à notre personnalité sur les grands problèmes qui continueraient à nous obséder? On tient l'art pour suffisamment justifié, dès qu'il traduit convenablement les sensibilités spéciales d'une époque, d'une nation, d'un esprit particulier : pourquoi la traduction de nos préférences intellectuelles, là où il ne saurait être question de démonstrations rigoureuses, ne se justifierait-elle pas également? D'ailleurs, ce subjectivisme n'entraînerait point l'égoïsme intellectuel que quelques-uns redoutent, je veux dire l'indifférence pour toutes les idées qui ne répondraient pas à nos propres besoins, et, en définitive, l'abandon de l'histoire de la philosophie. Ne devrions-nous pas, au contraire, demander à une étude attentive de cette histoire la formule, ou les matériaux de la formule, qui nous paraîtrait la meilleure? Et, s'il est vrai que les grandes personnalités nous attirent et nous sont bienfaisantes, en raison même d'irréductibilités en quelque sorte sacrées, ne devrions-nous pas chercher leur contact spirituel dans les doctrines qui les auraient exprimées?

Cependant convenons que l'affirmation du progrès de la philosophie, et en même temps de sa valeur directe et objective, rehausserait singulièrement son importance, ainsi que celle de son histoire. — A l'intérêt pour les grandes personnalités, qui subsisterait, sans doute, bien que dans d'autres conditions que nous fixerons plus tard, se joindrait celui que nous éprouverions pour les destinées de leurs œuvres. N'oublions pas l'attrait de tout ce qui se développe,

de tout ce qui évolue, de tout ce qui marche, même d'un pas incertain et irrégulier. Une suite de variations sur les mêmes idées, ou la reprise de systèmes parallèles et inconciliables sur les mêmes sujets, ne nous captivera jamais comme un enchaînement de doctrines se continuant les unes les autres, ou se faisant contrepoids, de façon à former entre elles un organisme. — L'utilité pratique de l'histoire de la philosophie s'accroîtrait également. Dira-t-on que l'affirmation du progrès aurait pour conséquence le dédain des anciennes œuvres, désormais reléguées au rang d' « informes ébauches »? Dépassées, elles le seraient, sans doute, mais non pas au point de n'avoir plus rien à nous offrir. Quel que soit son point de vue, l'historien peut admirer, sans trop s'en étonner, les richesses inexploitées qui se trouvent encore dans les penseurs de tous les âges. Pour être réel, le progrès n'a pas besoin d'être universel; et l'on peut même admettre que, sur d'importants sujets, il ait été accompagné d'un recul au moins provisoire. D'ailleurs, sommes-nous assez dégagés nous-mêmes des erreurs et des confusions d'autrefois, pour nous croire dispensés d'en étudier la formation au point de vue historique? D'autre part, on pourrait entendre le progrès philosophique de façon à conserver aux anciennes théories, avec leur valeur transitoire, une valeur permanente, celle d'une étape logique par laquelle la pensée devrait toujours passer et qu'il importerait toujours de mettre en lumière. L'histoire de la philosophie deviendrait ainsi partie intégrante de la philosophie, et l'on voit aussitôt les avantages qu'elle en retirerait.

On voit également ceux que l'affirmation du progrès apporterait à la philosophie elle-même. Car enfin, s'il y a quelque utilité à stimuler et à élever les autres activités spirituelles, encore vaut-il mieux que ce soit par une parole ferme et intelligible que par l'insaisissable voix d'un enseignement qui, pour lui-même, ne saurait aboutir. De même, sans mépriser les valeurs qui n'existent que pour notre compte, ne trouvons-nous pas plus de prestige à celles qui ont aussi l'assentiment des autres esprits? La persuasion que nos études profiteront à nos successeurs, comme les travaux de nos prédécesseurs nous ont profité à nous-mêmes, est hautement réconfortante. Et probablement elle nous anime tous ici. Si nous nous sommes rassemblés avec empressement en ce large Congrès, ce n'est pas seulement pour constater nos ressemblances et nos différences; c'est aussi avec l'espoir que la philosophie de demain devra quelque chose aux efforts de la philosophie d'aujourd'hui.

Mais je n'ai pas encore spécifié que ce progrès dût être d'ordre strictement scientifique. Ceci également serait désirable pour la philosophie. — Nous contenterions-nous, par exemple, d'un progrès qui ne porterait que sur l'arrangement extérieur des conceptions, ou sur leur puissance de suggestion affective, en un mot d'un progrès esthétique? Au moins faudrait-il qu'il traduisît un progrès scientifique correspondant, et lui fût résolument subordonné. Ce n'est pas que nous songions à tenir l'art pour inférieur à la science; mais, dans nos études, il ne doit occuper qu'une place secondaire; et, en insistant sur le progrès qu'il y

aurait accompli, nous aurions l'air de masquer la défaite de la philosophie. Reconnaissons-le, ce que nous demandons à celle-ci, c'est de donner essor à notre pensée réfléchie, et non à notre rêve, c'est de nous faire avancer dans la vérité, et non dans la beauté. — Dira-t-on maintenant que toute vérité n'est pas scientifique? Nous n'y contredirons pas. Oui, il y a une vérité morale, il y a même une vérité religieuse, et l'une et l'autre sont tout aussi dignes d'être prises en considération que la vérité scientifique. On ne s'avisera pourtant pas de les mettre toutes sur le même pied dans la philosophie, de crainte de réduire celle-ci à un assemblage de fonctions sans unité; il faudra bien qu'une de ces vérités domine les autres; il faudra que la vérité scientifique devienne un objet de vérité morale (pour ne pas parler de la vérité religieuse), ou que la vérité morale devienne un objet de vérité scientifique; en d'autres termes, vous devrez considérer ce qu'il y a de conforme aux intérêts moraux dans les conclusions de la science, ou bien ce qu'il y a de conforme aux exigences de la science dans les affirmations morales. Et, sans doute, on peut choisir : à priori, les deux points de vue sont également acceptables. Mais nous sommes ainsi faits, par nature ou par habitude, que le point de vue de la vérité scientifique nous convient mieux que celui de la vérité morale, et qu'il nous serait bien difficile de changer à cet égard les traditions de la philosophie. Fichte lui-même n'y a pas réussi.

Heureux serais-je donc de pouvoir montrer dans l'histoire le progrès scientifique de la philosophie. La tâche est déli-

cate et difficile : elle n'est pourtant pas condamnée d'avance à l'insuccès. Si de sérieuses raisons en ont détourné de grands esprits, même des philosophes convaincus, des raisons plus sérieuses encore, me semble-t-il, doivent nous engager à l'entreprendre. — D'ailleurs, qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée. Le progrès de la philosophie n'éclate pas triomphalement d'une époque à l'autre ; il est lent, il est modeste ; il est coupé, je l'ai déjà dit, de stationnements et de retours en arrière : mais qu'importe, s'il finit par se produire. Je ne prétends pas non plus que tout ce qu'on publie, tout ce qu'on enseigne, aujourd'hui, soit de plus haute valeur scientifique que la philosophie d'autrefois. Il y a des retardataires, il y a des rétrogrades, en grand nombre, parmi les philosophes. Il y en a même dans la philosophie plus que partout ailleurs, parce que, plus que partout ailleurs, il faut une compétence et surtout une liberté d'esprit difficiles à obtenir, ne serait-ce que pour saisir la valeur d'une doctrine nouvelle. Mais est-il donc nécessaire d'en tenir compte dans nos conclusions? Après Leibniz, après Hegel, on a enseigné une philosophie de beaucoup inférieure à celle de Leibniz ou de Hegel : qu'importe pour le progrès de la pensée? Il suffit que ces grands maîtres aient parlé, il suffit qu'ils aient fait avancer les questions soumises à leur puissant génie. C'est à son niveau le plus élevé que doit être évaluée la philosophie. Enfin, si je parle ici de Leibniz et de Hegel, ce n'est pas que le niveau le plus élevé de la philosophie soit toujours celui des plus puissantes intelligences. Le philosophe est tantôt

inférieur, tantôt supérieur à ses doctrines. Le génie d'Aristote n'a pas été dépassé, et cependant beaucoup de nos idées, à la suite de circonstances plus favorables, sont en progrès sur les siennes. Or l'inégalité des circonstances se retrouve, avec tous ses effets, entre philosophes du même temps et du même pays.

I

Le progrès scientifique de la philosophie peut être entendu de deux manières : comme un progrès *vers* la science et comme un progrès *dans* la science. D'ailleurs, ces deux progrès sont entre eux, et réciproquement, en rapport de cause et d'effet. D'une part, en devenant toujours plus strictement scientifique, la philosophie doit participer toujours plus largement aux bénéfices de la science, et il nous semble que, parmi ces bénéfices, on est autorisé à placer une sorte de nécessité du progrès. Nous savons également que c'est par la science que la philosophie unifie le plus aisément son objet : par conséquent, en devenant plus strictement scientifique, elle évite aussi plus sûrement les procédés discordants ou contradictoires qui l'empêcheraient d'avancer. D'autre part, c'est bien en vertu du progrès accompli dans la science, qu'elle réussit à éliminer de sa conception les éléments non scientifiques, et à se constituer comme une science parmi les autres sciences, sans abandonner aucun de ses droits, ni rien sacrifier de son objet.

Mais notre formule n'est pas assez explicite. Que faut-il

entendre par « progresser vers la science »? Évidemment ce n'est pas, comme quelques-uns l'ont cru, se rapprocher des sciences particulières. Sans doute, ce rapprochement ne peut être que profitable à la philosophie, comme aux sciences particulières elles-mêmes, mais à condition que chacune garde sa place, et qu'auparavant la philosophie se soit soumise aux conditions de la science en général. Progresser vers la science, c'est se soumettre aux conditions fondamentales de la science. Quelles sont donc ces conditions fondamentales? Ne les cherchons pas, comme on l'a fait souvent, dans la clarté, la précision, ou la rigueur de la méthode : ces qualités ne portent que sur l'extérieur de la science, et ne marquent même pas ce qu'elle a de propre. Car enfin l'art, par exemple, ne peut davantage se passer de méthode, et, dans ses grandes lignes, il exige la précision et la clarté. Laissons également le fameux critère de l'accord des esprits, dont nous parlerons d'ailleurs plus tard : il ne paraît pas, lui non plus, suffisamment caractéristique, et il est loin de garantir la valeur intrinsèque d'une doctrine. L'entente peut fort bien s'établir dans l'erreur, et faire défaut dans la vérité. Il nous faut une définition de la science à la fois plus stricte et plus profonde. Et, sans doute, la question paraît bien grande pour être traitée ainsi accessoirement : mais comment l'éviter? Nous savons aussi que nous allons introduire à son sujet des vues personnelles que l'on invoquera contre l'objectivité de notre conclusion : mais les négateurs du progrès ne nous en ont-ils pas donné l'exemple? On pourra même nous

reprocher un cercle vicieux. En effet, c'est en vertu de ce que nous croyons être le progrès de la philosophie que nous aurons donné une définition de la science, et c'est en nous basant sur cette définition de la science que nous aurons affirmé le progrès de la philosophie : mais y a-t-il un domaine quelconque des hautes systématisations scientifiques où l'on ne soit condamné à de pareils inconvénients?

La science, disons-nous d'abord, est une coordination. C'est ainsi qu'elle se rapproche des autres grandes activités intellectuelles, de l'art, de la morale, et de la religion elle-même. Nous sommes portés à cette coordination par le mouvement naturel de notre pensée, et aussi pour subvenir à notre impuissance primitive. Notre connaissance, notre action volontaire, notre plaisir esthétique, laisseraient trop à désirer, si nous ne recourions à un artifice, et cet artifice, réfléchi ou irréfléchi, consiste à mettre en ordre nos états de conscience, de façon à en éprouver, à un moment donné, le plus grand nombre possible. Nous suppléons à l'intensité de la conscience par son extension. Vous dites que la science institue des recherches de faits, découvre des choses cachées, pose de nouveaux termes, de nouvelles réalités : oui, sans doute, mais ce n'est là pour elle que le commencement; si elle est fidèle à sa mission, elle s'efforcera aussitôt de disposer ces faits selon leur nature, et de s'en servir pour la coordination d'autres faits déjà connus. Vous dites que l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction, sont des procédés scientifiques destinés à donner une

connaissance plus approfondie des choses : oui, sans doute, mais qu'est-ce que cette connaissance plus approfondie, sinon une connaissance plus largement coordonnée? Pourquoi les analyses, sinon pour les inductions qui doivent rapporter les choses à une série? Pourquoi les inductions, sinon pour les déductions synthétiques qui doivent faire entrer cette série dans un ensemble de séries? Établir des séries, grouper, organiser, voilà, en définitive, ce que vise la science.

Et, en parlant ainsi, nous ne ménageons point un rapprochement facile entre elle et la philosophie, car, déjà sur ce point, on pourrait les mettre en opposition. La philosophie, en effet, s'est souvent fait remarquer par la tendance à se mettre d'emblée au-dessus des coordinations. C'est bien elle qui a pris conscience du processus scientifique, mais elle a tâché de s'y dérober pour son propre compte. L'universalité qu'elle s'est attribuée, elle ne l'a pas rapportée seulement à la possession d'une vérité plus générale, mais aussi à l'intuition d'une existence plus profonde ou plus haute. Pénétrer par une sorte de privilège au sein de la réalité, la saisir directement à un degré d'intimité inaccessible à l'observation vulgaire : voilà une de ses fréquentes prétentions. Ainsi, par exemple, Platon élève l'intuition rationnelle au-dessus du raisonnement scientifique et ne se sert de celui-ci que pour supprimer les obstacles que notre vie sensible oppose à celle-là. Aristote admet la contemplation face à face de l'acte pur. Les néoplatoniciens tendent à s'absorber dans l'unité suprême, où

disparaît jusqu'à la distinction du sujet et de l'objet, jusqu'à la pensée proprement dite, et où cependant se produit une connaissance qui surpasse de beaucoup celle de la science. A des degrés divers, voilà le mysticisme. Et ce mysticisme, après avoir fourni une riche carrière au moyen âge, ne s'est point perdu tout à fait dans la philosophie moderne. Ne se trouve-t-il pas encore dans la théorie de l'intuition intellectuelle de Schelling, dans la doctrine de Schopenhauer sur l'expérience volontaire, ou encore dans la « méthode psychologique » et l' « abstraction réflexive » des disciples de Maine de Biran?

Qu'on nous accorde toutefois que ce mysticisme, dont nous n'entendons point contester ici la valeur, et que nous opposons seulement à la science, n'a jamais constitué toute la philosophie, et qu'il joue un rôle toujours moins important à mesure que nous avançons dans l'histoire. Les philosophes qui le recommandent encore le font avec une discrétion et une timidité que nous ne trouvons pas chez ceux d'autrefois. Qui parle d'extase avec les néoplatoniciens? Qui admet seulement, avec les platoniciens, la contemplation directe de l'intelligible? Qui même ose insister, comme Rousseau ou Jacobi, sur la possibilité d'une connaissance spontanée? Ceux qui s'y sont risqués n'y ont-ils pas perdu leur réputation de philosophes? Le plus souvent, le mysticisme philosophique de nos jours se réduit à peu de chose; c'est un point de départ, et non un point d'arrivée; c'est une hypothèse, bien plus qu'une prise de possession. Et ceux qui, dans notre siècle, ont le plus for-

tement agi sur l'opinion, l'ont exclu de leurs théories. Il ne se trouve point dans Spencer, malgré son « inconnaissable », simple résidu du connaissable; il ne se trouve point dans Kant, malgré son « noumène », simple limitation du phénomène; il ne se trouve point dans Hegel, ni dans le néo-criticisme français. « Doctrine plate », a-t-on dit de celui-ci : en effet, il n'imagine pas un double fond à la réalité pour assurer un objet à la pensée philosophique. Mais ces doctrines plates sont conformes à l'esprit de la science et marquent un progrès vers celle-ci dans la philosophie.

Cependant la science a son mode spécial de coordination. Tandis que l'art coordonne par intégralité, c'est-à-dire qu'il retient tous les éléments des termes coordonnés, l'élément différentiel comme l'élément similaire, et sans accorder de préférence à l'un sur l'autre; tandis que la religion porte sur l'élément différentiel, qui est aussi l'élément de liberté et d'absoluité, — la science ne s'intéresse qu'à l'élément de ressemblance; elle coordonne par similarité. Même lorsqu'elle conserve l'élément différentiel, elle ne s'y attache point; et si parfois elle le recherche, c'est seulement pour avoir l'occasion de saisir une similarité nouvelle. Or, comme la nécessité et l'universalité sont inhérentes à la similarité, on a raison de dire que le but de la science est d'établir des lois universelles et nécessaires. Non contente de négliger, quand elle le peut, l'élément différentiel, la science l'amoindrit graduellement, en lui substituant un équivalent approximatif formé avec des éléments similaires. Le

concept, par exemple, est-il autre chose qu'une synthèse de qualités abstraites, c'est-à-dire d'éléments similaires, qui se particularisent en s'unissant et que le processus de coordination substitue à l'individu réel? — Il en résulte que la science ne saurait prétendre directement à la beauté. Le vrai et le beau restent toujours distincts, comme l'abstrait et le concret. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, à la suite d'une transposition psychologique qui donne une sorte d'existence concrète aux lois et aux types abstraits, ceux-ci passent du domaine de la vérité dans celui de la beauté. Il en résulte aussi que la science n'est pas directement religieuse, et nous ne voyons pas comment elle pourrait l'être indirectement. — Par conséquent, lorsque nous entendons, de nos jours, réclamer pour la philosophie une fonction religieuse et une fonction esthétique, en même temps qu'une fonction scientifique, nous sommes bien obligés de reconnaître que, sur ce point, le progrès vers la science n'est pas universellement accepté. Il n'en est pas moins vrai que nous le voyons s'accomplir dans l'histoire.

Quelques faits intéressants en témoignent. Et d'abord la disparition des anciens mythes. Qu'étaient-ils, sinon un mélange d'art, de religion et de science? D'art : car ils introduisaient l'esprit dans un monde foncièrement distinct du nôtre, et par des récits concrets comme ceux de la poésie. De religion : car, s'il y était question de lois et même de fatalité, ce n'était point à l'exclusion des événements fortuits et miraculeux, vers lesquels, au contraire, la pensée était fortement attirée. De science : car, malgré tout, ces

récits posaient des problèmes et rapportaient quelques explications. Ils remplissaient donc les conditions que quelques-uns voudraient encore assigner à la philosophie. On sait ce qui est arrivé. L'esprit grec a bientôt senti l'insuffisance de cette synthèse indistincte; et ce qui a caractérisé d'emblée la philosophie proprement dite, c'est la prédominance bien marquée de l'élément scientifique sur tous les autres éléments. De longtemps, il est vrai, les mythes ne disparaissent des systèmes, et, dans Platon lui-même, ils tiennent une place importante. Leur rôle n'y est pourtant point comparable à celui de la science, dont ils restent relativement séparés. Platon ne s'en sert ordinairement que pour ouvrir ou clore une discussion, et probablement le fait-il sans autre pensée que de donner plus d'agrément à sa parole, ou de rester en contact avec de vieilles traditions, ou peut-être encore que de faire acte d'humilité scientifique. Remarquons aussi que, si, dans quelques écoles, on conserve les anciens mythes, si quelquefois même on les modifie dans le sens des idées philosophiques du jour, on n'en crée nulle part de nouveaux. — La même élimination se produit peu à peu dans la philosophie chrétienne. Les mythes grecs sont d'abord remplacés par des mythes chrétiens, et l'on voit fort bien la marque de ces derniers dans plus d'une doctrine philosophique : par exemple, dans la doctrine de la Trinité. Évidemment celle-ci ne se serait pas maintenue comme elle l'a fait, si elle n'avait été fondée que sur les considérations syncrétistes des premiers siècles; sa grande force, elle l'a tirée de raisons religieuses et

esthétiques; elle avait l'avantage de fournir un cadre pour une épopée divine où les divers éléments du mythe devaient se rencontrer. Or, cette doctrine a prolongé son influence jusque sur la philosophie moderne. Malebranche, par exemple, n'a-t-il pas prétendu, sous son inspiration, que le monde serait un ouvrage indigne de Dieu, si l'incarnation du Verbe n'était entrée, même sans le péché de l'homme, dans le dessein de la création? Toutefois, à mesure que nous avançons, cette influence diminue sensiblement, ainsi que celle des autres éléments mythiques du christianisme; et lorsque Hegel essaye de faire entrer les dogmes qui en portent la marque dans les cadres si largement ouverts de sa dialectique, c'est à la condition expresse de n'y voir qu'une simple préfiguration de la philosophie. — Ai-je besoin de rappeler qu'à l'égard de l'autorité doctrinale, dont l'idée n'est point religieuse, mais qui a été introduite dans le christianisme par les docteurs de l'Église, l'indépendance de la philosophie s'est manifestée plus visiblement encore? Les grands philosophes modernes, pour la plupart, respectent la religion, mais tous refusent énergiquement de demander à une autorité quelconque le point de départ ou le point d'arrivée de leur spéculation. Le temps de l'*ancilla theologiæ* est bien définitivement passé.

Resterait la proposition toute récente de demander à la philosophie, en dehors de toute théologie spéciale et de toute forme esthétique définie, des « rêves » sur l'univers, des rêves à la fois poétiques et réconfortants. Mais elle émane surtout d'adversaires de la philosophie, et ses

auteurs se sont si peu expliqués sur la manière dont ils entendent à cette occasion concilier la science avec l'art et la religion, que nous ne saurions y voir une tentative importante de l'histoire contemporaine.

Mais voici une autre condition à laquelle la philosophie aura eu peut-être plus de peine à se soumettre. La science ne se caractérise pas seulement par un mode spécial de coordination, mais aussi par la nature des objets qu'elle doit coordonner. Tandis que la morale, et avec elle l'art et la religion, dépassent le monde « donné », la science s'y enferme rigoureusement. Il lui arrive sans doute de faire des conjectures invérifiables sur le passé ou sur les espaces lointains; mais si ces objets ne sont pas donnés, ils l'ont été ou pourraient l'être; et la science ne les conçoit et ne les coordonne, à titre de possibles, qu'en conformité avec ce qui est pour elle le réel. De même, il lui arrive de prévoir l'avenir, mais c'est en se fondant sur le présent et le passé, en les transportant au delà d'eux-mêmes, et selon les lois qui les régissent. En tout cela, elle écarte les influences affectives et les décisions volontaires qui modifieraient la réalité par des réactions inattendues, ou la feraient concevoir en opposition avec le donné.

Or la philosophie n'a-t-elle pas compris autrement sa tâche? N'oublions pas que, dans l'antiquité, on a tenté d'en faire « un art utile », et que, dans l'époque moderne, on a prétendu la soumettre à la juridiction pratique de la volonté. N'oublions pas surtout qu'elle a toujours été plus

ou moins une métaphysique, au sens traditionnel, et que, dans ce sens, la métaphysique comporte un élément transcendantal, c'est-à-dire supérieur à l'expérience ou au monde donné. A toutes les phases du problème philosophique, comme à toutes les époques de l'histoire, la préoccupation d'un monde transcendantal s'est maintenue. S'agissait-il d'unification causale, aussitôt on s'est trouvé embarrassé par la nécessité des régressions illimitées, et on a posé, en dehors des séries de causes, un être universel se suffisant à lui-même et expliquant tous les êtres, puissance étrangère à toute analogie avec le monde donné, création voulue de l'esprit. S'agissait-il d'unification qualitative, aussitôt on s'est trouvé embarrassé par la nécessité des généralisations illimitées, et on a posé, au-dessus des séries de qualités, une essence universelle contenant toutes les autres essences et ne se rapportant qu'à elle-même, objet que rien dans le monde donné ne suggère, et dont le nom le plus fréquent, le Bien, accentue encore l'origine volontaire. S'agissait-il enfin de briser le dualisme du sujet et de l'objet, grande difficulté de la philosophie moderne, aussitôt on a posé au-dessus des deux termes un prétendu absolu dont nous ne pouvons nous faire aucune idée, et dont les magnifiques variations de la philosophie allemande n'ont réussi qu'à faire ressortir le caractère non scientifique. D'autre part, le monde transcendantal s'est divisé en une multiplicité infinie de causes, de substances et de consciences individuelles, de telle sorte que, même sur des questions particulières, le point de vue de la phi-

losophie et le point de vue de la science n'ont cessé de s'opposer.

Cependant ne sera-t-il pas permis de répondre que ces diverses conceptions ont rencontré, et rencontrent toujours davantage, des résistances convaincues et souvent victorieuses? Interrogeons, à ce sujet, l'histoire du XIX[e] siècle. Elle nous dira d'abord que, parmi les philosophes qui semblent tenir encore au monde transcendantal, la plupart sont des mystiques au sens que nous avons indiqué. Et ceux-ci comptent-ils bien, peuvent-ils bien compter, pour des métaphysiciens? Non, puisqu'ils transportent ce monde transcendantal, à titre de fait, dans l'expérience, et que, par conséquent, ils le considèrent comme donné. Qu'importe qu'ils distinguent aussitôt deux degrés d'expérience, deux manières d'être donné : leur thèse mérite d'être discutée, mais du point de vue de la science seulement; elle ne se rapporte pas à la question métaphysique. L'histoire du XIX[e] siècle nous dira ensuite que d'autres déclarent inintelligible, inconnaissable, le monde transcendantal, et, plutôt que de le construire avec des matériaux d'expérience qui ne sauraient convenir à son idée essentielle, se refusent à lui attribuer un contenu défini quelconque. Qu'en font-ils donc? Ils se contentent d'une vague affirmation à son sujet; ils le rêvent plus qu'ils ne le pensent, et, en définitive, ils n'en retirent aucun profit positif, pas même sur le domaine religieux. D'autres enfin vont jusqu'à l'éliminer expressément de leurs théories, soit que, par principe, ils s'abstiennent de se prononcer à son

égard, soit qu'ils se décident à en nier la réalité. Et ceux-ci ne sont ni les moins influents, ni les moins nombreux.

Ils seraient plus nombreux encore sans la crainte, si souvent exprimée, que ce progrès vers la science ne fût, en somme, un « progrès ruineux » pour la philosophie. On s'est demandé, en particulier, si, en renonçant à sortir du monde donné, elle ne travaillait pas contre les intérêts de l'esprit humain, et finalement contre les siens propres. Et cette question a troublé et découragé bien des esprits. Cependant la philosophie scientifique ne l'a pas laissée sans réponse. Après un moment d'hésitation, où on l'a vue se réduire d'elle-même à un rôle qui n'était point digne de son passé, elle s'est mise en mesure de démontrer qu'elle ne laisse en suspens aucun véritable problème, et qu'elle n'a perdu ni son indépendance ni son universalité d'autrefois. Ceci encore fait partie de ses plus importantes conquêtes : c'est en quelque sorte la face positive de son progrès vers la science.

Quels problèmes laisserait en suspens la philosophie scientifique? — Ce n'est pas, a-t-elle pensé, le problème « causal ». Au point de vue strict de la science, il se pose et se résout à la pleine satisfaction de notre esprit. Sans doute, il y a plusieurs degrés de causalité : mais les coordinations scientifiques ont des étapes qui correspondent à ces degrés. Il y a l'étape de la coordination concrète où la science se borne à assigner à chaque objet un antécédent et un coexistant nécessaires ; et il y a l'étape de la coordination

abstraite, où la science analyse les objets, et, d'après leur nature intime, les déduit les uns des autres, resserrant ainsi leur dépendance réciproque. Il y a aussi l'étape de la coordination phénoméniste, où disparaît le dualisme de la nécessité subjective et de la nécessité objective. N'est-ce donc pas suffisant? Et faudrait-il superposer à ce problème un autre problème? Mais lequel? Jusqu'ici on n'a pu le dire avec exactitude. Tout ce qu'on peut chercher d'intelligible sous le mot de cause, la coordination scientifique nous le donne, et même, à y regarder de près, elle seule peut nous le donner. Placez en regard de l'expérience un monde transcendantal, et, au lieu d'en retirer une explication causale plus profonde, vous n'aboutissez qu'à une juxtaposition verbale de notions qui ne sauraient se pénétrer.

Ce n'est pas non plus le problème de la « réalité ». Comme le problème des causes, il se pose et se résout au point de vue de la science. En effet, nous distinguons fort bien en principe, et nous cherchons à distinguer en fait, la réalité primitive et la réalité qui a passé par l'esprit; la réalité directement donnée, antérieure même à la distinction du sujet et de l'objet, la réalité que l'on peut tenir pour l'expérience pure, et la réalité ou l'expérience organisée, élaborée; donc, en un sens, l'être et le paraître. Et, en définitive, l'esprit humain n'en demande pas davantage. Si cela ne semble pas suffisant, si l'on essaye de remonter non seulement au delà des arrangements de la science, mais au delà du monde donné lui-même, pour y chercher une réalité dont il ne serait que le phénomène, si l'on songe encore à

un monde « derrière la nature », c'est en vertu d'une conception traditionnelle toute gratuite, et dont on aurait grand profit à se débarrasser, car elle crée d'insurmontables difficultés.

Ce n'est pas enfin le problème du « tout ». Nous ne savons si l'on peut trouver dans un monde transcendantal l'explication de l'entité ainsi nommée : pourquoi, en effet, le règne de l'universel commencerait-il avec la fin du monde donné? En tout cas, nous savons que l'explication du tout, comme tel, ne saurait être que verbale, et ne répond à aucune exigence de l'esprit. Le tout serait-il donc quelque chose par lui-même, et n'en a-t-on pas suffisamment rendu compte dès qu'on en a expliqué individuellement toutes les parties? Si l'on nous dit que justement les parties ne sauraient être toutes expliquées, si l'on invoque la difficulté du premier terme, soit dans les séries concrètes, soit dans les séries abstraites, nous répondons que ce n'est là qu'une difficulté provisoire. Pour la dissiper, il suffit de continuer le processus scientifique plus loin que n'ont intérêt à le faire les sciences particulières, plus loin aussi que ne l'ont osé la plupart des philosophies. Les régressions illimitées qui déconcertent l'esprit ne se produisent qu'avec les premières coordinations de la science : allez plus avant, et elles subiront le sort de l'objet extérieur. Lorsque celui-ci, pour les besoins de la dialectique, sera converti en états de conscience, les régressions se convertiront, de leur côté, en progressions. Ainsi, au lieu de remonter de cause en cause, vous avancerez d'effet en effet; au lieu

de revenir toujours en arrière, vous irez toujours en avant; et si, dans cette nouvelle voie, il vous est tout aussi impossible de vous arrêter que dans la précédente, si le dernier terme reste inaccessible comme le premier, au moins saurez-vous que vous ne demeurez pas en arrière de votre objet, que l'explication va de concert avec l'actualisation, et que les termes qui vous échappent ne sont point des termes réels dont vous dépendez, mais des termes possibles qui dépendent de vous. En vérité, peut-on demander davantage?

Ainsi a raisonné la philosophie scientifique, et ce raisonnement, qui augmente sa valeur en lui en donnant conscience, elle ne l'aurait pas fait avant les travaux critiques de l'âge moderne, et, en particulier, avant les analyses de Kant et de ses récents successeurs. Elle est également redevable à ces travaux d'avoir pu maintenir sa distinction d'avec les autres sciences, et surtout d'avoir gardé son caractère d'universalité, sans lequel il semble bien qu'il ne saurait y avoir de philosophie. Après tout, ce caractère restait assez vague dans l'ancienne métaphysique, et nous nous demandons encore si celle-ci était bien qualifiée pour le garantir. D'autre part, pourquoi n'y aurait-il pas dans le monde donné les matériaux d'un objet universel? Il ne s'agit que de bien entendre cet objet et de le dégager avec soin. La philosophie scientifique s'y est appliquée; et voici plusieurs théories qui témoignent de sa réussite. — C'est d'abord celle du Positivisme. Elle a été l'objet des plus vives attaques, et elle en a mérité quelques-unes, sans doute.

A. Comte ne demande à la philosophie que de « déterminer exactement l'esprit » des diverses sciences considérées « dans leur état actuel », de « découvrir leurs relations et leur enchaînement », et de « résumer tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs » : c'est renoncer trop aisément à de véritables problèmes dont la philosophie aurait intérêt à se charger, et en même temps c'est la laisser dans une dépendance trop étroite à l'égard des sciences qu'elle doit unifier. Cependant cette unification, que H. Spencer a si magnifiquement tenté de réaliser, assure déjà une raison d'être à la philosophie, et maintient son universalité. -- La théorie de Kant y parvient mieux encore. Avec celle-ci, la philosophie s'arrache à la dépendance des sciences particulières. En effet, elle porte sur leurs conditions plutôt que sur leurs résultats, et, au lieu de les continuer, elle les domine. Bien plus, « législatrice de la raison humaine », elle ne se borne pas à constater leurs procédés, elle les juge. Enfin, se trouvant à l'origine aussi bien qu'à la fin de la science, elle est universelle, non seulement par son but, mais aussi par son point de départ. En revanche, on pourrait craindre qu'en se solidarisant avec la doctrine de l'*à priori*, elle ne répondît pas exactement à toutes les exigences de la science. — Avançons, et par des modifications successives de la théorie kantienne, nous arriverons à une conception à la fois plus large et plus strictement scientifique. La philosophie continuera à être la science de la science, en ce sens qu'elle prendra pour objet de coordination les processus généraux de celle-ci. Elle

devra les comparer, les distribuer en catégories, les disposer selon leurs moments principaux, enfin les ramener tous à l'unité du processus scientifique. Et en même temps elle sera la science de la réalité, j'entends de la réalité primitive, de la réalité immédiatement donnée, en considération de laquelle les processus s'expliquent, se justifient, se continuent même, et que les sciences particulières n'ont point à examiner. La philosophie s'élargira plus encore. Sans sortir des conditions de la science, elle prendra pour objet les processus qui ne sont pas de l'ordre de la science, les processus moraux, esthétiques, religieux. S'ils portent plus loin que le donné, en revanche ils ne sont eux-mêmes que des objets donnés, et, bien que s'exprimant dans des coordinations par intégralité ou différencialité, la philosophie peut les coordonner par similarité. D'abord, elle les étudiera séparément, puis elle les rapprochera les uns des autres, et les joignant à ceux de la science, elle les ramènera tous à l'unité du processus conscient. La philosophie sera alors la science des processus généraux de l'esprit humain. Qui oserait déclarer ce rôle moindre que celui de l'ancienne métaphysique? Et ne sommes-nous pas autorisé maintenant à dire que la philosophie a progressé vers la science sans rien perdre de ce qui faisait sa grandeur d'autrefois?

II

Si notre point de départ est juste, le progrès *dans* la science, dont nous allons nous occuper maintenant, se réalisera à mesure que les séries scientifiques deviendront plus nombreuses et plus unifiées, plus serrées et plus étendues. Plus serrées afin d'être plus étendues, pourrions-nous ajouter, car la coordination a pour but dernier l'agrandissement de la conscience, et s'il est bon de passer aisément d'un terme à l'autre, c'est surtout comme moyen de saisir un plus grand nombre de termes à un moment donné. En définitive, la vérité se mesurera à l'ampleur réelle ou possible de la coordination scientifique. — Et il nous semble impossible que, dans quelque domaine qu'on la cherche, cette vérité ne finisse pas par progresser. Ce n'est pas que nous croyions à la nécessité du progrès en général, qui reste incertain tant qu'il n'est pas voulu, et qui ne se produit même pas toujours dans la mesure, ni dans la direction, où il est voulu. Nous ne croyons même pas à la nécessité du progrès intellectuel, en ce sens que l'erreur elle-même serait une ouvrière de vérité. Mais, d'autre part, il nous est bien difficile d'admettre que la science, dans les conditions favorables où elle s'exerce, puisse travailler en vain. — Remarquons l'avantage que lui assure à cet égard son procédé spécial de coordination. L'art, par exemple, procédant par intégralité, trouve bien vite des limites dans la nature de ses objets, ainsi que dans la fatigue de l'esprit;

il ne peut viser qu'à des œuvres restreintes, et celles-ci ne comptent dans l'histoire que si elles proviennent de géniales personnalités. Au contraire, la science, procédant par similarité, allège l'esprit en même temps qu'elle l'enrichit, et peut poursuivre une œuvre unique, que le moindre effort fait avancer, et à laquelle se consacrent avec succès les plus obscurs travailleurs. De plus, le progrès de cette œuvre unique est illimité, ainsi que le nombre et l'ampleur des séries qui la constituent. Comparons-la à un arbre immense, dont les branches se diviseraient à l'infini dans toutes les directions, et qui, dans toutes les directions aussi, pourrait croître à l'infini. Il n'est point de domaine, dans le monde donné, où la similarité ne conduise la pensée, et il n'en est point non plus qu'on puisse considérer comme le dernier d'une série.

La philosophie, nous le reconnaissons, n'a pas été aussi bien placée que les autres sciences pour participer à ces avantages. Soit à cause des éléments étrangers qui ont si longtemps rendu sa marche incertaine, soit à cause des difficultés inhérentes à une étude si haut placée et qui la gênent encore, elle a dépendu jusqu'ici dans une trop large mesure des grandes personnalités, ordinairement peu soucieuses de s'accorder entre elles et de laisser la porte ouverte à de futurs progrès. Disons donc qu'elle a avancé lentement, très lentement, dans la science comme vers la science. Mais enfin pourquoi ne pas dire qu'ici encore elle a avancé? Nous laisserions-nous ébranler par les antiques objections si souvent répétées? Elles ont, nous dit-on,

« subi avec succès l'épreuve de la sélection naturelle » : nous reconnaissons qu'elles restent puissantes sur les esprits, et c'est pour cela que nous allons les prendre pour point de départ de cette seconde partie de notre étude. Mais leur succès est superficiel, et elles doivent tomber, après un examen plus attentif de la réalité historique.

On a dit : « ce sont toujours les mêmes questions »; et, s'il en était ainsi, il est évident que la coordination philosophique n'aurait point fait de progrès. Comment avancerait-elle, sans une différenciation correspondante? Et comment cette différenciation n'entraînerait-elle pas à son tour une modification dans l'ensemble des questions philosophiques? Mais nous estimons que cette modification s'est produite. Non seulement les anciennes questions se présentent aujourd'hui autrement qu'autrefois, mais encore des questions nouvelles ont surgi dans la philosophie moderne.

Souvenons-nous, par exemple, de ce qui est arrivé à propos de la question de la matière. Dans la philosophie grecque, elle était restée bien confuse. C'était, sans doute, la question du visible et de l'invisible, de l'étendu et de l'inétendu, mais c'était aussi, et plus souvent encore, celle du multiple et de l'un, du passif et de l'actif, de l'illimité et du limité, ou enfin de l'imparfait et du parfait. Toutes ces oppositions passaient ordinairement pour équivalentes. Peu à peu, elles se sont distinguées, et ainsi la question originaire a donné lieu à plusieurs questions indépendantes. Une seule a gardé le nom d'autrefois, et, chose sin-

gulière, c'est celle qui d'abord avait le moins attiré l'attention. Mais la différenciation ne s'est pas arrêtée là. Elle s'est produite aussi dans chacune des questions séparées. Ainsi, dans celle de l'un et du multiple. Quelle confusion ne couvraient pas ces deux mots! Ils étaient pris indifféremment au sens quantitatif, au sens qualitatif, et même au sens plus général d'être et de non-être. Dans la mesure où une chose est différente d'une autre, pensait-on, elle n'est pas, et le différent absolu est identique au non-être. Parménide raisonne d'après ce principe, et la philosophie de Platon ne le contredit pas. Platon ne sépare pas non plus très clairement la diversité ou l'unité qualitative de la diversité ou de l'unité quantitative, et constamment il a été tenté de confondre l'idée avec le nombre, ou le nombre avec l'idée. Autant de distinctions qui se feront nettement plus tard et donneront naissance à des questions nouvelles.

Souvenons-nous aussi que le mouvement naturel de la dialectique a fait poser par la philosophie moderne des questions dépassant l'horizon de la philosophie antique. Par exemple, celle du sujet et de l'objet. C'est le problème moderne par excellence, et son apparition suffirait à prouver le progrès scientifique de la philosophie. A mesure que les coordinations se sont précisées, le dualisme entre le sujet et l'objet s'est accentué. D'un côté, ce qui prend conscience; de l'autre, ce dont il est pris conscience; et, plus nettement encore : d'un côté, la conscience, et, de l'autre, ce qui n'est pas la conscience. Dans la même mesure aussi, il est devenu urgent de savoir l'attitude qu'on doit prendre en

face de ce dualisme. Faut-il s'en accommoder, en raison des services qu'il a rendus tout d'abord à la pensée, et bien qu'il arrête court la coordination philosophique? Ou bien faut-il s'élever à un terme supérieur, soit à la façon cartésienne, soit dans l'esprit des successeurs de Kant? Ou bien encore faut-il convertir l'un des deux termes en l'autre, interpréter le sujet en fonction d'objet, ou l'objet en fonction de sujet? Et que de questions secondaires à la suite de celles-ci! L'antiquité ne s'était demandé rien de semblable. Seul, le scepticisme avait entrevu le problème, mais non pour le traiter sérieusement. On s'était bien enquis de l'origine des idées, on avait bien essayé de suivre leur processus physiologique ou psychologique à partir du mouvement sensoriel. Mais on ne s'était pas préoccupé du passage de la conscience à son objet, ou réciproquement. De même que Parménide ne distingue pas l'être de la pensée, Platon ne distingue pas très bien l'intelligible de l'intelligent, et aucun de ses successeurs immédiats n'aurait compris sur ce point les tourments intellectuels de Leibniz, de Berkeley ou de Kant.

Ces questions appartiennent à l'ordre théorique. Mais cet ordre lui-même a-t-il été toujours distingué des autres ordres? Assurément non. Dans Platon, il ne l'est pas encore. Science et morale se confondent en leur principe : l'unité théorique, l'Idée suprême, l'Être, est aussi le Bien. Elles se confondent également dans leur accomplissement : la vertu s'enseigne comme la science, et qui sait la vérité, veut le bien. Science et art, morale et art, se confondent

aussi : le même monde intelligible qui est l'Un, qui est le Bien, est encore le Beau. Et pendant longtemps, on pensera à cet égard à peu près comme Platon. Même dans la philosophie moderne, on négligera la distinction de principes entre la science et la morale. Leibniz, par exemple, rapprochera jusqu'à les identifier le principe du meilleur et celui de la raison suffisante; Malebranche fera rentrer les rapports de perfection dans les rapports d'idées; et, de nos jours, dans un milieu beaucoup moins intellectualiste, on fera de la morale une science de ce qui est, ou de ce qui a été, au lieu d'y voir la dialectique de ce qui doit être. Cependant les matériaux d'une autre conception se rassembleront, toujours plus nombreux, toujours plus significatifs. Avec Kant, cette conception est déjà bien avancée. Cette fois, l'ordre moral et l'ordre scientifique se posent nettement l'un en face de l'autre. Ils ne sont pas encore assez distincts, sans doute, puisque la raison reste volonté, et la volonté raison. Mais cette confusion disparaîtra sous l'influence même de Kant. Et de la distinction kantienne naîtra un grand problème qui prouve que nous sommes bien loin de l'antiquité, bien loin même des Stoïciens qu'on a souvent rapprochés de Kant, celui des postulats pratiques ou des affirmations morales. La philosophie grecque avait bien entrevu le rôle de la volonté dans l'affirmation, et l'avait même justifié; mais elle ne s'était pas demandé s'il peut y avoir des affirmations autres que les affirmations théoriques et non moins légitimes. Quand elle faisait jouer un rôle à la volonté dans la croyance, elle ne

songeait encore qu'à la croyance théorique. Elle voulait affermir celle-ci, la fixer, et non lui en opposer une autre. Avant que la question de la vérité morale se soit posée sérieusement, il a fallu passer par de longues péripéties intellectuelles; il a fallu le scepticisme de la philosophie grecque, et les divers mysticismes de la philosophie chrétienne; il a fallu les subtiles distinctions que l'intransigeance doctrinale de l'Église a suggérées à la prudence des philosophes, et le sentimentalisme de ceux qui, dans tous les temps, ne se sont pas trouvés prêts pour les hardiesses spéculatives; il a fallu aussi un profond renouvellement dans la conception de la science; il a fallu surtout l'opposition bien nette de l'ordre théorique et de l'ordre moral.

La question de l'ordre religieux est encore le résultat d'une nouvelle différenciation et marque un nouveau progrès dialectique. Au début, ou bien la religion demeure en dehors de la philosophie, dans les régions vagues du mythe, ou bien elle se confond avec certaines conceptions déterminées d'ordre scientifique ou moral. C'est que l'ordre religieux, en son sens philosophique et profond, est lié à la notion d'absolu, d'incoordonné, de hors la loi, et que la philosophie grecque est exclusivement la philosophie de la loi. Dès son apparition, elle met fortement en relief ce caractère, et c'est ainsi qu'elle fait éclater son indépendance à l'égard de la religion dont elle procède. Déjà même, dans Héraclite, se montre cette pensée si hardie que les choses importent moins que la loi qui les régit. Et, plus tard, Épicure sera seul à admettre la possibilité d'une action

échappant partiellement à la loi. Cela s'explique. La loi, c'est l'intelligibilité, et qui aurait pu douter alors que l'intelligibilité ne fût la mesure de la réalité? Même quand la philosophie grecque affirme Dieu et lui attribue l'inconditionnalité, l'absoluité, elle ne s'écarte pas de ces idées. Dieu n'est encore que l'unité scientifique, que le suprême intelligible, et par conséquent que la loi des lois. Il faut attendre la philosophie alexandrine et la philosophie chrétienne, pour qu'un changement important se produise à cet égard. Sous l'empire de circonstances nouvelles, la pensée cherche à donner à la notion d'absolu une portée nouvelle aussi. Soit qu'elle essaye de s'élever en quelque sorte au-dessus d'elle-même, dans l'extase néoplatonicienne, en supprimant tout ce qui la définit et la particularise, soit qu'elle admette une libre création du monde, ou une prédestination de tous les hommes selon le bon plaisir de leur créateur, ou seulement une intervention surnaturelle de Dieu dans le cours des choses, elle inaugure un mouvement d'idées inconnu à la Grèce. C'est bien la philosophie de l'absolu qui commence, et, avec elle, la philosophie de la religion. Malheureusement cette philosophie ne se rend pas suffisamment compte de ses propres exigences. Elle divague, ou s'arrête en chemin. Incapable de se fonder sur un principe indépendant, encore étroitement unie à l'ancienne philosophie, qui lui est foncièrement hostile, elle souffre de la domination de cette dernière, et en même temps elle lui crée d'insurmontables difficultés qui rejettent les esprits vers l'exclusivisme ou les condamnent à la recherche d'ex-

pédients sans valeur. Un nouveau travail de différenciation est donc nécessaire. Il ne faut plus songer à faire sortir l'absolu de la loi, ni la loi de l'absolu, mais à placer nettement l'absolu en face de la loi : ces deux notions doivent être définitivement distinguées. C'est ce que Kant fera comprendre plus tard. Mais on ira plus loin que Kant lui-même. Non seulement l'absolu s'opposera à la loi morale aussi bien qu'à la loi scientifique, mais il se distinguera du monde transcendantal avec lequel on n'a cessé jusqu'ici de l'identifier. Lui aussi fera partie du monde donné, et son processus deviendra, comme nous l'avons dit, un objet de science. L'absolu, ce sera l'élément contingent que justement on lui opposait autrefois ; disons plus clairement, l'élément incoordonné qui échappe à la science et à la morale, et qu'une dialectique appropriée recueille et relève. Cette fois le vieux problème théologique est profondément renouvelé. L'ordre religieux se distingue aussi nettement de la science, de la morale et de l'art, que ceux-ci se distinguent entre eux. Sans doute, vous pouvez encore nier l'objet de cet ordre : n'importe, la question est posée, et c'est une grande question.

On a dit aussi : « ce sont toujours les mêmes doctrines » ; et s'il en était ainsi, il est encore évident que la coordination philosophique n'aurait point fait de progrès. Comment avancerait-elle sans entraîner des unifications, et en fin de compte des doctrines meilleures ou simplement nouvelles? Mais c'est bien ce qui a eu lieu. Nous estimons que de

nouvelles doctrines ont paru, et que les anciennes se sont rectifiées et consolidées.

De nouvelles doctrines ont paru : il le faut bien puisque les questions se sont multipliées et qu'aucune d'elles n'est restée sans réponse. Et pourquoi aussi, sous les vieux noms, ne pas voir les éléments nouveaux qui y ont été placés? Prenons, par exemple, les doctrines sur Dieu. Panthéisme et théisme se retrouvent à toutes les époques de la philosophie, et semblent épuiser toutes les possibilités d'affirmation sur ce sujet. En effet, on ne peut réaliser l'unité des choses que de deux manières : ou bien dans les choses, ou bien en dehors. Mais ces deux manières ne sont pas exclusives l'une de l'autre; en se combinant, elles peuvent donner lieu à plusieurs formes doctrinales nouvelles. On peut remarquer encore qu'il n'est pas nécessaire de concevoir Dieu comme l'unité des choses, et que le renouvellement de la question religieuse entraîne une tout autre conception. Enfin, l'unité des choses elle-même ne peut-elle être considérée aux différents points de vue où se sont placées successivement les diverses époques philosophiques? Il y a loin du panthéisme des Stoïciens à celui de Spinoza, ou du théisme vulgaire à celui d'Aristote, parce que l'un est conçu au point de vue empiriste, et l'autre au point de vue rationaliste; parce que, pour l'un, le problème le plus important est celui de l'existence, et, pour l'autre, celui de l'essence; parce que, pour l'un, l'unité des choses est purement causale, et pour l'autre purement qualitative, même quand il s'agit de causalité. Avec la grande question

moderne du sujet et de l'objet, le point de vue théologique change encore. Le problème de la conscience prime celui de l'essence, comme celui de l'essence avait primé celui de l'existence, et l'unité des choses, au lieu de se réaliser en une existence concrète, ou en une essence abstraite, devient le sujet-objet, l'unité de la conscience et de l'inconscience. De là, sous d'anciens noms, une doctrine nouvelle, dont Schelling nous offre la forme panthéiste, et peut-être Hegel la forme théiste.

Mais les doctrines ne se sont pas seulement multipliées, elles se sont aussi rectifiées. Chacune a fait pour son compte ce qu'a fait la philosophie en sa généralité. Elles se sont débarrassées des éléments qui nuisaient à leur unité; elles se sont rapprochées de leur propre type. Quelques-unes y sont arrivées facilement : ainsi le matérialisme. A-t-il sensiblement gagné en netteté et en pureté depuis Démocrite? Ce n'est pas certain. D'emblée, le vieux philosophe avait compris que ses prémisses exigeaient la disparition non seulement de l'esprit, mais de toute qualité corporelle ayant une façon de qualité spirituelle. Épicure a été moins strict que lui à cét égard. Quant aux matérialistes modernes, ils se sont fortement écartés de leur type doctrinal, lorsque, par exemple, ils ont admis dans la matière des propriétés telles que la force motrice, à plus forte raison l'irritabilité et la sensibilité. Mais la plupart des doctrines ont été longues à se formuler logiquement, et le progrès est manifeste dans l'histoire.

Voyez, par exemple, le spiritualisme. Nulle part, dans

l'antiquité, cette doctrine n'est bien nette. Personne ne fait contre-poids à Démocrite. On conçoit fort bien le corps, on n'arrive pas à concevoir l'esprit. Platon lui-même est-il vraiment spiritualiste? Il parle du monde intelligible comme de la véritable réalité, par opposition au monde sensible qui n'est pour lui que l'apparence. Mais, en cela, fait-il autre chose qu'opposer l'universel, l'abstrait, à l'individuel, au concret? Or, cette opposition, Parménide l'avait faite également, et pourtant ne concevait-il pas l'être réel comme une sphère corporelle? Le spiritualisme pur ne se trouve pas même dans Descartes, dont le dualisme restreint le domaine de l'esprit et en altère la notion. C'est seulement avec le monadisme qu'il trouve sa forme adéquate. Et encore devrait-on apporter quelques modifications à la conception de Leibniz.

Le progrès accompli par la doctrine de la liberté est plus frappant encore. Au moins le spiritualisme a-t-il toujours admis la réalité de l'esprit. Esprit trop mélangé d'éléments matériels, mais esprit. Le libertisme, lui, n'a reconnu pendant longtemps que des éléments de nécessité. Gêné par la philosophie de la loi, à laquelle il n'osait point se soustraire, il n'a été le plus souvent qu'un déterminisme subtil et compliqué, et quand, exceptionnellement, il a essayé d'être autre chose, il s'y est pris de telle façon qu'on l'a accusé de méconnaître plus que jamais son véritable objet. La liberté ne se trouve, en effet, ni dans le hasard d'Épicure, ni dans l'indifférence de Clarke ou de Reid. Où se trouve-t-elle donc? La philosophie du XIXe siècle, sous l'inspiration

de Kant, répondra : dans l'indétermination. Dans l'indétermination, c'est-à-dire dans ce qui échappe aux lois de la science, comme l'incoordonné sur lequel se fonde la religion; dans l'indétermination, qui n'est point un déficit de réalité, un pur non-être; dans l'indétermination, c'est-à-dire dans cette puissance insondable, qui loin de rester étrangère à notre vie affective, s'y mêle activement, y introduit des motifs inattendus, y crée des intensités nouvelles. Et grâce à cette conception, il y aura désormais une véritable doctrine de la liberté.

Ce n'est pas tout : les doctrines, avons-nous dit, se sont consolidées. Voilà encore qui compte dans le progrès de la philosophie. Une doctrine s'enrichit par le seul fait qu'elle prend conscience de sa force et met en avant de meilleurs arguments pour la conserver. Elle s'enrichit aussi par les applications nouvelles qu'elle tire de son principe. Or c'est bien ce qu'ont fait les anciennes doctrines. Prenons un exemple cette fois dans l'ordre moral. Si nous considérons l'eudémonisme d'abord dans Épicure, et ensuite dans un de ses dignes représentants d'aujourd'hui, nous verrons bien vite que ses arguments se sont singulièrement améliorés. Aujourd'hui, cette doctrine ne se contente plus du « naturam sequi », et des vagues interprétations qu'on donnait autrefois à ce principe; elle remonte plus haut, jusqu'à la distinction de la science et de la morale, dont elle pose avec précision les caractères fondamentaux, jusqu'au processus conscient lui-même; ce n'est qu'à la suite d'une analyse minutieuse de la volonté, en tant que fonction pratique,

qu'elle se croit autorisée à s'affirmer expressément. Nous verrons bien vite aussi que les applications de cette doctrine se sont largement étendues. Autrefois, elle avait de la peine à rendre compte de tout ce qui compose pour nous le code moral; aujourd'hui, elle le dépasse. Aux devoirs simplement prohibitifs qu'elle se bornait à imposer, comme la tempérance, le calme, la modestie extérieure, elle a ajouté des devoirs impulsifs, et des plus élevés, devoirs intellectuels aussi bien que devoirs altruistes. En même temps qu'une vie plus sûre et plus douce, elle cherche à communiquer une vie plus haute et plus large. Qu'on puisse encore la critiquer, qu'elle ne réponde pas à toutes les exigences de la loi morale, nous le reconnaissons sans doute : n'importe, elle peut faire bonne figure maintenant dans le concert des doctrines nécessaires.

Voici enfin l'objection des « mêmes contradictions ». En considération de sa complexité, qu'on nous permette d'y répondre par la discussion suivante :

Le savant. — A quoi bon cette multiplication des doctrines, à quoi bon leur affermissement et leur rectification, si vous ne parvenez à vous entendre sur aucune d'elles? L'entente n'est-elle pas le signe nécessaire du progrès.

Le philosophe. — Nécessaire, non. Le progrès va avec la vérité, et, nous l'avons déjà dit, l'entente ne mesure pas plus la vérité que le désaccord l'erreur. Une doctrine universellement acceptée peut être fausse, et une doctrine très contestée peut être vraie. J'accorde que c'est regrettable

pour les commodités de l'enseignement, ou pour la satisfaction des personnes qui n'osent pas détacher la vie spirituelle d'une autorité extérieure; en revanche, on peut y voir une école de haute critique et de courage intellectuel qui a son prix. D'ailleurs, le désaccord n'est pas spécial à la philosophie; et ce n'est guère qu'aux degrés élémentaires de la science, ou dans son activité purement formelle, qu'on a chance de l'éviter. A mesure qu'on s'éloigne de la simple constatation des faits, ou qu'on dépasse les déductions immédiates des mathématiques, à mesure qu'on s'élève sur l'échelle des systématisations, ou qu'on pénètre dans les complexités de la réalité, on risque de ne plus s'entendre. Et il est de fait que, dans les études qui se sont séparées récemment de la philosophie, et qui ont été considérées comme son unique partie scientifique (psychologie expérimentale, sociologie, histoire des religions, etc.), l'accord ne règne pas plus que chez nous.

Le savant. — Sans doute. Mais, ordinairement, le désaccord diminue, et finalement se déplace. Au contraire, dans la philosophie, il porte sur les mêmes questions, et, au lieu de diminuer, probablement il augmente, s'il est vrai que des questions nouvelles et des doctrines nouvelles se soient ajoutées aux anciennes.

Le philosophe. — Peut-être avez-vous quelque avantage à cet égard, mais il n'y a entre vous et nous qu'une différence de degré, et encore n'oubliez pas que, lorsque le désaccord se déplace dans certaines études, le résultat scientifique est le plus souvent d'ordre négatif. On se met

d'accord sur ce qu'il faut laisser de côté, bien plus que sur ce qu'il faut admettre.

Le savant. — Mais cela même, n'est-ce pas encore un progrès? Rien de semblable, ou à peu près rien, chez vous, puisque toutes les doctrines anciennes ont été conservées et continuent à trouver des défenseurs convaincus. Vous avez accumulé des richesses, mais ce sont des richesses qui s'annihilent les unes les autres, et une élimination graduelle eût été préférable. Les philosophes peuvent changer d'opinion, mais les doctrines ne changent pas de nature. En les maintenant, vous perpétuez sans profit les mêmes contradictions.

Le philosophe. — A moins que les doctrines ne soient conciliées.

Le savant. — Mais le sont-elles? C'est là, je le reconnais, que se trouve le point le plus important du débat.

Le philosophe. — Elles ne sont encore conciliées qu'imparfaitement, il est vrai. Cependant on a beaucoup travaillé à les rapprocher, et non sans résultat. Presque tous les grands philosophes ont présenté un système : or, qu'est-ce qu'un système, sinon une conciliation de doctrines? Cette conciliation a été tentée souvent dans de mauvaises conditions, sans méthode rigoureuse, et même sous l'empire d'idées absolument défavorables à sa réussite. En conséquence, il y a eu, sinon beaucoup de doctrines fausses, du moins beaucoup de systèmes faux. Mais il y en a eu quelques-uns de moins faux, ou de plus justes, que les autres : ceux-là nous indiquent la voie à suivre, et nous autorisent

à soutenir que la philosophie a pourtant changé quelque chose à ses anciennes contradictions.

Le savant. — Entre se figurer qu'on concilie et concilier effectivement, il y a loin. N'est-ce pas une tentative vaine que de chercher à rapprocher des doctrines contraires? Et l'impossibilité n'en apparaît-elle pas plus clairement encore, lorsque ces doctrines ont été rectifiées, ramenées respectivement à leur type, dégagées des éléments qui auraient pu voiler leur contradiction?

Le philosophe. — Non, si l'on sait, d'autre part, que ces doctrines ne portent pas sur le même point. Une doctrine n'est qu'une vue particulière prise sur les choses. Aucune ne saurait tout embrasser. Et c'est parce qu'on l'a méconnu qu'on a souvent imaginé des difficultés là où la réalité n'en offre pas. L'exclusivisme, qui fait prendre la partie pour le tout, est une grande erreur de l'histoire. Heureusement on en est revenu.

Le savant. — Fort bien ; mais quand les doctrines portent sur le même point, quand le « oui » de l'une correspond exactement au « non » de l'autre, comment les rapprocher sans violer les principes les plus élémentaires de la logique? Et, pour la plupart, les doctrines philosophiques ne sont-elles pas dans ce cas?

Le philosophe. — Il est parfaitement vrai qu'on a souvent tenté à cet égard l'impossible. Je le dis avec une conviction égale à la vôtre, les doctrines contraires ne sauraient se concilier d'aucune manière. On a essayé de les rapporter à une doctrine supérieure : mais comment d'un

même principe dériveraient des conséquences qui s'excluent? On a essayé d'intercaler entre elles des termes moyens : mais comment trouver des intermédiaires entre des doctrines qui n'ont aucun point commun? On a essayé d'atténuer leur caractère propre : mais c'est revenir aux indistinctions du début de la philosophie, et transporter de nouveau la contradiction dans chacun des termes conciliés. Il est également vrai que, sous leur forme actuelle, et avec l'attitude que leur impose une conception de la science encore très répandue, bon nombre de doctrines se contredisent directement. Cependant remarquez que celui des philosophes contemporains qui a le plus insisté sur ce fait, qui l'a pris le plus au sérieux, je veux parler de M. Renouvier, a réduit en définitive toutes les contradictions à une seule. Et constatez, d'après cela, que, même si la philosophie ne pouvait se dégager complètement de la contradiction, une carrière de progrès scientifique resterait ouverte devant elle. Elle aurait encore à établir « de quelle manière doivent le plus naturellement s'opérer les groupements entre les thèses sur lesquelles porte la contradiction dans tout le cours de l'histoire ». En effet, on ne rencontre pas partout « les assemblages les plus logiques des concepts » et la contradiction n'est pas toujours nettement établie. Il faudrait la dégager expressément, et de telle sorte que chacun des groupements antithétiques formât un véritable système. Cette œuvre, hautement utile pour éclairer le choix volontaire auquel on serait ensuite appelé, n'aurait-elle pas une grande portée scientifique? Et croyez bien que la limite

posée à la conciliation par M. Renouvier n'est pas définitive. Tirez les conséquences de notre conception de la science, et toutes les doctrines qui ont résisté à l'épreuve de la discussion cesseront d'être contradictoires.

Le savant. — Quoi! vous persisteriez à croire que la contradiction ne leur est pas essentielle, même quand elles portent sur le même point!

Le philosophe. — Je persiste à croire que la contradiction ne leur est pas essentielle, parce que, bien comprises, elles ne portent pas sur le même point. Une doctrine, avons-nous vu, ne peut exprimer toute la vérité : j'ajoute qu'elle ne peut exprimer tous les degrés de la vérité. La vérité, en effet, est progressive, toujours progressive, comme la coordination qui la constitue, progressive, non seulement dans l'esprit qui la cherche, mais en elle-même, dans sa propre nature. N'entendez pas par là qu'elle reste un idéal inaccessible, ni qu'elle se réduise à une moindre erreur. L'erreur et la vérité forment deux échelles bien distinctes, et si parfois elles se mélangent, jamais elles ne se définissent l'une par l'autre, car elles sont également positives, et elles le sont dès l'abord; mais à divers degrés. L'erreur croît à mesure que se prononce la résistance à la coordination, et, en sens inverse, il y a progression de vérité à mesure que la coordination s'établit. Souvenons-nous en ici. Un grand progrès a été entrevu lorsque, pour la formation des systèmes, l'idée de succession a été proposée à la place de celle de coexistence. Les doctrines qui s'excluent ne pourraient-elles donc se suc-

céder? Il n'y a qu'à bien entendre cette succession. Ainsi, au lieu d'admettre, comme Cousin, une suite de doctrines destinées à se remplacer indéfiniment dans l'histoire, et sans progrès les unes sur les autres, faisons correspondre la diversité des doctrines à la diversité des degrés de vérité, et disons qu'elles se continuent, au lieu de se remplacer; qu'elles se continuent logiquement plus encore que chronologiquement; qu'elles se continuent dans le même système, et à titre de parties intégrantes de ce système. A un premier degré de vérité, telle doctrine serait justifiée, et telle autre le serait à un second degré. Par exemple, l'empirisme et le rationalisme, qui se sont constamment combattus, seraient également légitimes, mais à des moments différents de la science : l'un marquerait la coordination immédiate et encore extérieure, celle qui se fait dans le concret, et l'autre une coordination plus serrée, celle qui se fait après analyse et dans l'abstrait. On pourrait les faire continuer l'un et l'autre par le subjectivisme, qui supprime l'objet extérieur affirmé par eux, parce que cette suppression facilite la coordination et marque un degré supérieur de la science. De même, la morale du bonheur, la morale du bien, et la morale de l'obligation pourraient être retenues, non pas en même temps, mais comme les expressions successives de la coordination pratique. A cela rien d'impossible, dès qu'on tient la vérité pour progressive.

Le savant. — J'ai de la peine à comprendre comment des doctrines vraiment contradictoires, contradictoires de fond aussi bien que de forme, contradictoires sur un point essentiel, pourraient plus facilement se succéder que coexister dans un même système. Et, remontant plus haut, j'ai des doutes sur le caractère progressif de la vérité, tel que vous l'avez marqué. Ne faut-il pas que la vérité corresponde à la réalité? Donc, si ce n'est pas seulement la découverte de la vérité qui est progressive, mais la vérité elle-même, ne faut-il pas que la réalité suive l'évolution de la vérité? Et si les diverses expressions de la vérité sont contradictoires, ne faut-il pas que la réalité se détermine aussi contradictoirement à elle-même? Or, cela n'est pas admissible.

Le philosophe. — Hegel n'a pas hésité à l'admettre, grâce, il est vrai, à son interprétation équivoque du principe de contradiction, et au prix de nombreuses difficultés doctrinales. Mais il n'est pas nécessaire de suivre Hegel. Il suffit encore, pour surmonter votre objection, de tirer les conséquences de notre conception de la science et d'éviter, en même temps que l'exclusivisme, le réalisme. C'est l'autre grande erreur de l'histoire. Si l'on identifie le réel et l'intelligible, si l'on tient les résultats de la science pour l'expression adéquate de la réalité, si l'on se figure que la vérité scientifique doit coïncider avec la vérité de fait, la progression de la vérité scientifique ne peut s'entendre qu'entre doctrines qui ne se contredisent pas, ou qui ne se contredisent qu'extérieurement. Et même celles-ci ne pourront être conciliées qu'au détriment de quelques-unes d'entre elles. Les doctrines inférieures seront encore conservées à titre de doctrines de passage, mais elles resteront inférieures

sans compensation. Au contraire, distinguez avec soin les deux ordres de vérité, admettez que la science s'éloigne de la réalité à mesure qu'elle perfectionne son mode de coordination, et les difficultés précédentes disparaîtront. Si la vérité de fait ne peut s'exprimer successivement de deux manières contraires, cela est possible à la vérité scientifique. La réalité, qui correspond à la première, ne change pas, à plus forte raison ne disparaît pas; tandis que les besoins de la coordination, que doit suivre la seconde, peuvent changer, et même contradictoirement. Par exemple, à tel moment il peut être avantageux pour la science de poser un objet en face du sujet, et, à tel autre moment, de le supprimer. Le principe de contradiction n'en est pas violé, car ni l'affirmation, ni la négation ne se font au point de vue de la réalité, mais au point de vue de la coordination, que tantôt favorise et tantôt entrave l'existence de ce monde extérieur. On voit aussi comment se produit une compensation en faveur des doctrines inférieures. Moins avancées au point de vue de la vérité scientifique, elles ont plus de valeur au point de vue de la vérité de fait. Ainsi l'empirisme, qui ne communique pas à la pensée un roulement aussi rapide et aussi étendu que le rationalisme, a l'avantage d'être plus près de la réalité.

Le savant. — Mais les distinctions de degrés ou de moments scientifiques sont-elles assez nombreuses pour que toutes les doctrines trouvent une place appropriée? Ce principe de conciliation doit rencontrer de terribles difficultés dans l'application.

Le philosophe. — Souvenons-nous encore de ceci, c'est que la philosophie s'est distinguée, mais ne s'est pas isolée, de la morale et de la religion, dont elle doit étudier les processus généraux au point de vue scientifique. Et l'on peut fort bien, ainsi que nous l'avons déjà dit, admettre, parallèlement à la vérité scientifique, une vérité morale et une vérité religieuse? L'abandon du réalisme supprime encore ici toute difficulté. Pourquoi hésite-t-on à admettre la légitimité des affirmations pratiques? C'est que la réalité ne saurait pas plus se déterminer contradictoirement à elle-même selon qu'il s'agit de science ou de morale, qu'elle ne le peut selon les divers moments de la science. Kant a eu beau montrer que certaines affirmations sont indispensables à la réalisation du souverain bien : qu'importe, n'a-t-on cessé de lui répondre, si elles ne sont pas conformes à la réalité? Mais si vous admettez que ni la vérité scientifique, ni la vérité morale ne doivent avoir la prétention d'être adéquates à la réalité; si vous ne voyez dans l'une qu'une coordination faite au point de vue des intérêts théoriques, et dans l'autre qu'une coordination faite au point de vue des intérêts pratiques, la difficulté disparaît aussitôt. Les intérêts théoriques étant différents des intérêts pratiques, les deux coordinations doivent être différentes aussi; mais elles ne se contredisent pas, puisqu'elles ne poursuivent pas le même but. Tour à tour, nous pouvons accepter l'une et l'autre, selon que nous nous plaçons au point de vue scientifique ou au point de vue moral. Ce qui, dans l'hypothèse réaliste, serait inadmissible, devient mainte-

nant l'expression du processus le plus naturel. Et voyez quelle carrière il en résulte pour la conciliation des doctrines. Le matérialisme et le spiritualisme, par exemple, qui semblent contradictoires, et le sont, en effet, si l'on se place à un seul point de vue, se concilient fort bien quand on se place successivement au point de vue théorique et au point de vue moral. Le premier, en faisant abstraction d'un élément intime et très différencié, par cela même d'un élément rebelle aux coordinations par similarité, répond aux intérêts de la science; il a l'avantage de mettre les choses en quelque sorte tout en dehors et en pleine « relationalité », comme la science l'exige : donc, s'il renonce à se donner pour l'expression adéquate de la réalité, on est autorisé à le retenir, et même à y voir un stade avancé de la dialectique théorique. Le second, par contre, répond aux exigences de la coordination pratique, dont l'élément psychique sert les intérêts, justement par l'intimité mystérieuse qui est si défavorable à la science. Le déterminisme et le libertisme se concilient d'une façon analogue. La science exige la détermination des objets qui lui sont soumis, dans la mesure où ils lui sont soumis. Il serait plus exact de dire qu'elle produit elle-même cette détermination. Coordonner, et surtout par similarité, c'est fixer, c'est enchaîner, c'est rendre dépendant. Plus la coordination est avancée, plus la dépendance est étroite. Donc le déterminisme doit être retenu au point de vue scientifique. Il doit l'être également au point de vue moral. En effet, la morale, elle aussi, est une coordination par similarité. Si elle suppose la liberté, c'est, pour ainsi dire, comme le chasseur suppose le gibier, c'est pour s'attaquer à elle, c'est pour lui substituer des équivalents qui la diminuent graduellement. L'obligation, qui est le triomphe de la morale, ne laisse subsister qu'une puissance de réaction réglée, à direction fixe, simple *fiat* dépossédé du choix de ses manifestations, et qui ne ressemble que de loin à la liberté. Mais la morale épuise-t-elle tout le vouloir, et la science toute la réalité? N'y aurait-il pas en dehors de leurs prises un élément incoordonné et incoordonnable, objet d'une dialectique spéciale, de la dialectique religieuse? Dans ce cas, la religion retiendrait la doctrine de la liberté, comme la science et la morale retiennent la doctrine contraire, et en quoi le principe de contradiction serait-il violé par l'union de ces deux doctrines qui ne portent pas sur le même objet? Assurément cette œuvre de conciliation ne saurait être facilement menée à bonne fin pour toutes les doctrines; mais elle est possible, et déjà commencée.

Le savant. — Si l'abandon du réalisme en est la condition, il ne semble pas qu'elle ait pu beaucoup avancer. Le réalisme, en effet, ne continue-t-il pas à dominer les esprits?

Le philosophe. — Sans doute. N'oubliez pas cependant — pour nous en tenir à deux grands exemples — ce qu'ont réussi à faire Kant et Hegel dans cette voie. Hegel, avec une audace que personne n'a surpassée, s'est posé en réaliste. Condamné par cela même à se mouvoir dans une seule dialectique, il n'a pu donner à toutes les

grandes doctrines la place qui leur revient, et, pour les faire entrer dans ses cadres, il a été obligé d'en amoindrir quelques-unes, quelquefois même de les priver de leur élément essentiel. En outre, la succession logique des doctrines a dû se transformer chez lui en une succession chronologique dont on a contesté avec raison la vérité. Ce sont là de graves inconvénients pour un système. Cependant, que de lumières celui de Hegel n'a-t-il pas répandues sur l'histoire de la philosophie, et quelle impulsion salutaire n'a-t-il pas communiquée aux esprits! Son influence ne s'est pas encore arrêtée. On a renoncé au mode de conciliation qu'il avait proposé, on a essayé de le remplacer par d'autres, qui ne l'ont pas toujours valu, mais de nombreux esprits ont gardé de lui ce désir et cette espérance bien caractéristiques : faire de la philosophie la grande coordinatrice des doctrines anciennes et nouvelles. Kant, en sens inverse, s'il n'a mis en contradiction, dans l'ordre de la science, que les doctrines métaphysiques, n'a point travaillé activement à unir les autres. Mais il a travaillé, en revanche à établir la légitimité des affirmations pratiques, et c'est un important résultat pour l'universelle conciliation. Il a travaillé aussi à ruiner le réalisme. N'est-ce pas de lui, plus que de tout autre, que nous tenons cette idée, mal présentée, mais infiniment féconde, que la science a pour but d'unifier, de coordonner, et que ses arrangements ne sont pas adéquats à la réalité? Sous l'impulsion de ces maîtres, un grand progrès a dû s'accomplir, et, aussi ardue que reste notre tâche, qui prétendrait que la difficulté des

contradictions doctrinales en est encore au point où se plaisaient à la mettre les sophistes grecs ?

Le progrès dans la science, comme le progrès vers la science, s'est donc accompli pour la philosophie. Et, de même que celui-ci ne lui a pas fait perdre sa nature propre, de même, pouvons-nous ajouter, elle garde dans celui-là quelque chose de distinctif. Il nous est agréable de finir sur cette dernière idée, car nulle autre ne serait mieux en harmonie avec les circonstances actuelles. Le progrès scientifique, avons-nous dit, a le double avantage d'être illimité et de faire appel à la collaboration de tous. A cet avantage, le progrès philosophique ajoute celui de pouvoir s'accomplir à travers les diversités qui doivent survivre même à la conciliation dont il vient d'être question. Répétons-le, s'il est bon de concilier les doctrines, c'est qu'elles ont toutes leur raison d'être, c'est qu'elles doivent toutes persister. Dans les autres sciences, il n'y a, sur un sujet, qu'une seule bonne solution, parce qu'il n'y a qu'une seule dialectique et qu'une seule vérité à prendre en considération; au contraire, dans la science philosophique où il y a plusieurs dialectiques, et où pour chaque dialectique on doit tenir compte de deux échelles de vérité, celle de la vérité de coordination et celle de la vérité de fait, il y a plusieurs solutions bonnes sur le même sujet. Autant d'accordé à ce qu'il y a d'irréductiblement particulier en chaque temps et en chaque esprit. Autant de laissé à la

légitime satisfaction d'exprimer son propre caractère dans une œuvre philosophique, comme dans d'autres œuvres intellectuelles. Autant de gagné pour cette part volontaire, ou simplement passionnelle, qui anime l'histoire et dont il a été question à propos des grands penseurs. Certes, la philosophie reste en elle-même impersonnelle, impersonnelle comme la vérité. Mais le domaine de la vérité philosophique est trop étendu et trop varié, pour être saisi partout et à tout instant avec puissance et clarté; comme dans le monde terrestre, qui s'offre aussi tout entier à nos efforts, nous devons nous y choisir un domaine particulier, une patrie, et, dans cette patrie, un coin préféré qui soit le centre de notre vision et de notre activité. Les uns se placeront plus près de la vérité de fait, et les autres plus avant dans la vérité de coordination; les uns insisteront sur la vérité morale, les autres sur la vérité scientifique; les uns seront frappés surtout par l'idée de règle et de loi, les autres, au contraire, par celle d'absoluité et de hors la loi. Et ce choix donnera à chaque œuvre philosophique une physionomie particulière. Même dans la conciliation des doctrines se laisseront reconnaître les préférences de chaque auteur. Tant mieux puisque cette diversité ne met pas la vérité en souffrance. Tant mieux, puisqu'elle fait marcher l'affabilité intellectuelle et la tolérance respectueuse de concert avec le progrès.

L'IDÉE DE PHYSIQUE MATHÉMATIQUE CHEZ LES PHILOSOPHES GRECS ENTRE PYTHAGORE ET PLATON

Par René Berthelot,
Professeur à l'Université libre de Bruxelles.

Les historiens ont étudié pendant longtemps les premiers penseurs grecs comme s'il était possible d'isoler chez eux les théories philosophiques et les recherches scientifiques, transportant ainsi dans le passé cette séparation de la science et de la philosophie qui est une des particularités du XIXe siècle. Tel est encore par exemple la méthode de Zeller. Teichmüller en Allemagne et M. Tannery en France ont inauguré une méthode nouvelle et, réagissant contre l'opinion traditionnelle, ils ont considéré les penseurs de la Grèce antique comme étant des savants beaucoup plus que des philosophes. Mais ils ont vu surtout en eux des physiciens et se sont attachés à déterminer le détail de leurs hypothèses physiques plutôt qu'à chercher comment ils définissaient le rapport de la physique aux mathématiques. M. Milhaud à son tour s'est efforcé récemment de

reconnaître quelle avait été sur les physiologues l'influence des sciences mathématiques.

Cette influence n'a-t-elle pas été plus étendue encore et plus profonde qu'il ne l'admet? Le pythagorisme n'a-t-il pas en quelque sorte donné le ton pendant plus d'un siècle à la pensée hellénique? Et le problème de savoir dans quelle mesure la nature est explicable par les mathématiques ne se retrouve-t-il pas au cœur même de la doctrine éléate et des systèmes d'Anaxagore, d'Empédocle et de Démocrite? C'est ce que j'ai essayé d'établir dans un cours professé en 1896 dont je vais résumer les conclusions principales. On reconnaîtra aisément que dans cet exposé je me suis aidé à diverses reprises des travaux de MM. Tannery et Milhaud et en particulier de leurs études sur les Eléates.

I

Les premiers en Grèce, les Pythagoriciens ont conçu l'idée d'une explication mathématique de l'univers. Ils ont constitué l'arithmétique et la géométrie à l'état de sciences positives; ils ont pu opposer la vérité certaine et rationnellement démontrée de leurs théorèmes à la multitude des opinions contradictoires, plus ou moins vraisemblables, mais toujours incertaines, que leurs prédécesseurs et leurs contemporains soutenaient en physique, en morale, en sociologie; ayant ramené les propriétés des figures géométriques à celles des nombres, dans des théorèmes comme celui du carré de l'hypoténuse, ils n'ont pas désespéré d'y ramener les propriétés physiques et jusqu'aux idées morales et sociales; ils ont, en réduisant les rapports des sons à ceux des nombres, créé la gamme, et ils ont cherché dans les mouvements des astres comme dans l'organisation des sociétés des proportions et des « harmonies » analogues à celles de la musique. Par là, leur idée directrice s'opposait doublement à celle qui avait guidé avant eux les physiologues ioniens. La physique des Ioniens était une physique qualitative et une physique évolutionniste; pour eux la nature consistait dans les qualités hétérogènes, chaleur et froid, pesanteur et légèreté, qui la constituent pour nos sens; ces qualités se succèdent suivant une certaine loi, dont la connaissance permet d'expliquer le passé et de prévoir l'avenir de l'univers; la recherche d'une loi d'évolution qualitative, telle était donc pour les Ioniens l'objet des recherches scientifiques. Pour les Pythagoriciens, au contraire, la physique est une physique mathématique; le monde consiste en des nombres et les rapports de ces nombres sont invariables; ni la nature du triangle ni celle de la gamme, ni celle de la justice ne changent parmi les mouvements des corps, l'évanouissement des sons, la naissance et la destruction des cités; l'idée de loi mathématique exclut à la fois celle de loi qualitative et celle de loi d'évolution.

Dans leur tentative pour créer une mathématique universelle, les Pythagoriciens n'avaient à leur disposition qu'une idée encore incomplète de la quantité; c'est par des

points, c'est-à-dire par des éléments discontinus, qu'ils représentaient les nombres; ils n'avaient étudié que les propriétés des nombres rationnels, entiers ou fractionnaires; partant ils considéraient toute quantité comme une somme d'unités indivisibles, d'éléments immuables préexistant aux rapports de composition que l'addition établit entre eux, c'est-à-dire en définitive de substances indécomposables et invariables, et s'ils connaissaient l'infini de grandeur, obtenu par addition, ils ignoraient, avec la notion du continu mathématique, celle de l'infiniment petit. Leur mathématique universelle n'était encore qu'un substantialisme arithmétique.

Dès lors les successeurs des premiers Pythagoriciens se sont trouvés amenés à se demander si la quantité des Pythagoriciens était effectivement réalisée dans la nature, si une physique mathématique était possible et si elle était incompatible avec la physique qualitative et évolutionniste des Ioniens. Quels sont les rapports de la quantité avec les qualités sensibles et le devenir sensible, et l'idée de nature peut-elle être adaptée à l'idée de science mathématique? Quels sont les rapports du discontinu et du continu et l'idée de quantité, pour s'adapter aux choses, ne doit-elle pas être transformée et élargie? Tel est le double problème au sujet duquel les penseurs grecs, de Pythagore à Platon, allaient désormais prendre position.

II

Les premiers d'entre eux, en Ionie ou en Grande Grèce, ont rejeté la thèse pythagoricienne et considéré comme une chimère la constitution d'une physique mathématique. Telle fut à la fois l'attitude d'Héraclite et celle de Parménide et de Zénon. Si Héraclite a opposé la certitude immuable que donne la raison, le Logos, à la mobilité et aux illusions de la connaissance sensible, s'il a identifié avec la Divinité la Raison une, éternelle, nécessaire, à laquelle s'élève l'esprit du sage et s'il en a fait le principe même de la nature, « qui suffit et qui préside à tout », qui maintient le soleil dans l'orbe qui lui est « mesuré » et qui tire « l'harmonie secrète » de l'univers de la lutte des qualités contraires, des tensions opposées, « comme celle d'une lyre »; si ainsi Héraclite a transfiguré la physique ionienne en une philosophie, il est possible sans doute que ce soit en empruntant à l'école italique l'idée de connaissance rationnelle invariable et l'idée d'harmonie musicale, il est possible qu'ainsi sa pensée soit à son insu pénétrée de pythagorisme; mais il n'en est pas moins sûr que cette raison, cette loi de nécessité où il voit le principe des choses, détermine seulement le sens dans lequel se transforment les qualités perpétuellement changeantes qui constituent l'univers; ce n'est pas en nombres qu'Héraclite cherche à résoudre les êtres naturels, c'est en un devenir sans cesse hétérogène à lui-même; son idée directrice demeure encore

celle des physiologues ioniens, il en a seulement dégagé plus clairement la formule abstraite : c'est l'idée d'une loi d'évolution qualitative.

Chez les Éléates, l'influence du pythagorisme et la réaction contre l'idée de physique mathématique sont l'une et l'autre plus manifestes. Pour Parménide, on peut étudier la nature à deux points de vue différents : si l'on se place au premier point de vue, on atteindra à des vérités certaines, rationnellement démontrées; si on l'étudie au second point de vue, on ne parviendra qu'à des opinions plus ou moins vraisemblables, toujours susceptibles d'erreur. Cette opposition de la vérité démontrée et des opinions incertaines paraît empruntée à l'école pythagoricienne. Rien, dans les textes qui nous restent de Parménide et dans les renseignements que les écrivains anciens nous ont laissés sur son compte, ne semble forcer à adopter la thèse paradoxale à laquelle les historiens de la philosophie se sont ralliés pour la plupart, et d'après laquelle Parménide aurait dans la seconde partie de son poème étudié l'univers en partant d'une hypothèse dont il aurait lui-même, dans la première partie de son ouvrage, démontré la fausseté : l'existence du changement. Les deux points de vue auxquels Parménide se place tour à tour sont différents et irréductibles, mais ils ne paraissent pas plus contradictoires à ses yeux qu'il ne sera contradictoire pour un Spinoza de considérer tour à tour l'univers comme une substance et comme un ensemble infini de modes changeants, pas plus qu'il n'est contradictoire pour un savant

contemporain, dans l'étude de la Terre, de définir d'abord les propriétés géométriques, rigoureusement démontrables, de la sphère, pour chercher ensuite à expliquer par des hypothèses comment le globe terrestre, au cours de l'évolution astronomique, a pris sa forme actuelle. Au premier point de vue, la nature est pour Parménide absolument une; elle ne comporte aucune addition, aucune décomposition, aucun changement; elle exclut l'infini; elle exclut le plus et le moins; c'est une substance unique, immuable, indivisible, continue et pleine, parce qu'elle ne comporte pas la division qui est la condition de toute discontinuité. L'être « est maintenant tout entier, un, continu... Il n'est pas divisé; nulle part rien ne fait obstacle à sa continuité, soit plus, soit moins, tout est plein de l'être, tout est donc continu et ce qui est touche à ce qui est... Ni plus ni moins ne peut être ici ou là; car il n'y a point de non-être qui empêche l'être d'arriver à l'égalité; il n'y a point non plus d'être qui lui donne plus ou moins d'être ici ou là, puisqu'il est tout sans exception. » A ce point de vue, la nature n'est donc pas, comme le soutenaient les Pythagoriciens, une pluralité homogène, une somme d'unités indivisibles; les choses ne sont pas des nombres. Au second point de vue, l'univers apparaît à Parménide comme un devenir qualitatif; sur la loi qui régit la succession de ces qualités, sur la manière dont le système des astres et les corps vivants se sont formés et sur la manière dont ils se dissoudront, il énonce les hypothèses qui lui semblent le plus vraisemblables. Ce point de vue est celui de la physique ionienne,

et pas plus dans le second livre de son poème que dans le premier, Parménide n'entreprend de ramener la nature et les différences des êtres à des nombres et à des différences numériques. L'univers, d'après lui, peut être considéré soit dans son tout comme une unité indivisible et immuable, soit comme une multiplicité hétérogène et changeante; jamais comme une pluralité homogène. L'idée commune aux deux parties de son poème, c'est la condamnation de la physique mathématique, toute quantité étant conçue par lui à la façon pythagoricienne comme une somme d'indivisibles, c'est-à-dire comme un nombre entier ou fractionnaire, comme une quantité discontinue.

Tandis que Parménide établissait sa doctrine par un exposé direct, d'où résultait la négation de la thèse adverse, Zénon, au contraire, prouve indirectement la doctrine éléate, en partant de la thèse pythagoricienne et en démontrant qu'elle conduit à des absurdités; d'une part, les Pythagoriciens voyaient dans les objets des sommes d'indivisibles; d'autre part, ils admettaient l'infini en grandeur, que produit l'addition de ces unités indivisibles; dès lors un objet devait leur apparaître comme la somme d'une infinité d'indivisibles. C'est cette conception que Zénon prend à partie, en prouvant qu'elle entraîne à des contradictions, soit en ce qui concerne la pluralité spatiale, soit en ce qui concerne le mouvement. M. Tannery me semble avoir justifié très fortement cette interprétation de la dialectique de Zénon et je me bornerai, sur ce point, à renvoyer à ses analyses.

III

Après que Descartes, rejetant la physique qualitative des scolastiques, eut tenté d'expliquer mécaniquement la nature, une réaction se produisit; et tandis qu'un Berkeley et un Hume allaient jusqu'à contester la possibilité d'une science mathématique de l'univers, la notion générale de force, agissant à distance et non par contact seulement, permit aux savants de concilier l'explication mécanique et l'étude mathématique des phénomènes avec l'affirmation d'une pluralité de « fluides » mutuellement irréductibles; la physique newtonienne où se combinaient ainsi quantité et qualité se substitua à la physique cartésienne et régna pendant tout le XVIII[e] siècle. Newton et Leibniz s'efforçaient en même temps de perfectionner l'instrument algébrique que leur avait légué Descartes, et au calcul des différences finies, encore incomplètement adapté à l'analyse des phénomènes naturels, ils substituèrent le calcul infinitésimal, grâce auquel ils suivirent jusque dans l'infiniment petit les variations continues des actions physiques. Les théories qui succèdent à l'éléatisme, combinant la quantité et la qualité, précisant les idées du continu et du discontinu, ne sont pas sans analogie avec la physique newtonienne. Anaxagore, Empédocle, Démocrite même, essayeront, au lieu de rejeter les principes de la physique pythagoricienne, de les concilier avec ceux de la physique

ionienne, sans heurter les conclusions de Parménide sur l'indivisibilité et l'immutabilité de l'être réel.

Anaxagore. — 1° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique qualitative.* — C'est la doctrine des homœoméries. Les qualités sensibles, en nombre infini, couleurs, saveurs, etc., que nous percevons dans les choses y existent véritablement, et ainsi les Ioniens ont raison de soutenir que les qualités hétérogènes sont réalisées dans la nature. Mais, d'un autre côté, ces qualités ne sont pas localisées dans telle ou telle partie de l'espace, comme la perception sensible le ferait croire; elles sont toutes présentes dans n'importe quel objet et en n'importe quel lieu. « Tout est dans tout. » « Dans tous les composés coexiste une multitude de parties de toute espèce, germes de toutes choses et ayant des formes, des couleurs et des saveurs de tout genre. » « Chaque chose est, pour l'apparence, ce dont elle contient le plus. » Dès lors entre un objet et un autre, il n'existe jamais qu'une différence quantitative, puisque c'est seulement la quantité plus ou moins grande de telle ou telle qualité, chaleur ou froid, lumière ou obscurité, pesanteur ou légèreté, qui différencie les uns des autres les objets et les lieux de l'espace. Il faut donc reconnaître avec les Pythagoriciens que toutes les différences entre les choses se réduisent à des différences numériques; une physique mathématique est possible. Enfin ces qualités élémentaires, qui constituent l'être véritable, sont autant de substances immuables, éternelles, indestructibles, comme l'être de Parménide. Ce sont leurs rapports seuls, leurs proportions, qui se modifient. « Les Hellènes ne jugent pas bien de la production (ou de la naissance) et de la destruction ; car aucune chose ne naît ou ne périt, mais elle est faite ou défaite par le mélange ou la séparation de choses qui existent réellement. Ainsi on devrait dire se composer au lieu de naître et se décomposer au lieu de périr. »

Ce qui permet à Anaxagore de proposer ce système, c'est l'idée toute nouvelle qu'il s'est formée de l'infini. Il ne conçoit plus seulement l'infini en grandeur, l'infini produit par addition, comme les Pythagoriciens; il conçoit aussi l'infini en petitesse, irréductible au précédent, qui résulte de la division et ne conduit pas à des minima indivisibles. Et c'est en s'appuyant sur un argument d'origine éléatique qu'il affirmera cette existence de l'infiniment petit et échappera à la dialectique de Zénon. « Toutes choses étaient confondues ensemble, infinies en nombre et en petitesse; car l'infiniment petit existait. » « Par rapport au petit, il n'y a pas de minimum, mais il y a toujours un plus petit, car il n'est pas possible que l'être soit détruit par la division. De même par rapport au grand, il y a toujours un plus grand, et il est égal au petit en pluralité, et en elle-même chaque chose est à la fois grande et petite. » (C'est-à-dire il n'existe aucune chose qui, étant la plus grande de toutes, ne soit pas petite par rapport à une autre qu'elle-même; et aucune chose qui, étant la plus petite de toutes, étant un minima indivisible, comme les unités numériques des Pythagoriciens, ne soit pas grande par rapport à autre

chose qu'elle-même.) « Et comme il y a au point de vue de la pluralité égalité de sort entre le grand et le petit, il peut de la sorte y avoir de tout en tout, et rien ne peut être isolé, mais tout participe de tout. Puisqu'il n'y a pas de minimun il ne peut être isolé et subsister à part soi, mais encore maintenant comme au commencement toutes choses sont confondues. En tout il y a pluralité et dans le plus grand et dans le moindre, il y a toujours une pluralité égale des choses distinctes (c'est-à-dire des qualités hétérogènes). »

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie du Νοῦς et de la révolution diurne. L'univers se transforme dans un sens déterminé; les choses, d'abord indifférenciées, se différencient et s'ordonnent de plus en plus; ainsi se forment le ciel, les astres, les êtres vivants, l'homme. Ce qui produit cette transformation, c'est le mouvement circulaire, la révolution diurne qui entraîne « les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther, depuis qu'ils sont distincts. C'est cette révolution qui a amené leur distinction et qui distingue aussi le dense du dilaté, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur, le sec de l'humide. » Le point de départ de ce mouvement, c'est une impulsion donnée par l'Esprit, le Νοῦς. « Avant la distinction toutes choses étant confondues ensemble, aucune couleur n'apparaisait; il y avait empêchement par suite du mélange de toutes les choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du lumineux et de l'obscur, de la terre en grande quantité et des germes en nombre infini n'ayant aucune ressemblance

entre eux. » « Le dense, l'humide, le froid, l'obscur se sont concentrés là où est maintenant la terre; le dilaté, le chaud, le sec et le lumineux se sont retirés vers le haut de l'éther. » « De ce qui s'est ainsi séparé, la terre reçoit sa consistance solide; car par le froid, l'eau se dégage des nuées, la terre de l'eau, les pierres... de la terre. » L'évolution continuera indéfiniment dans le même sens en différenciant les corps et en ordonnant l'univers par l'effet du mouvement circulaire à travers des espaces de plus en plus vastes. Mais puisque aujourd'hui encore tout est dans tout et puisqu'il ne cessera jamais d'en être ainsi pendant l'infini des temps à venir, l'évolution change uniquement le rapport numérique des qualités diverses qui constituent les objets et qui occupent les différentes parties de l'espace; elle se définit donc complètement par des changements quantitatifs, et ainsi l'idée de physique mathématique se trouve conciliée avec celle de physique évolutionniste, grâce encore une fois à la doctrine des homœoméries et à la notion du double infini de grandeur et de petitesse.

Empédocle. — 1° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique qualitative.* — C'est la théorie des quatre éléments. Il existe quatre éléments qualitativement hétérogènes, le feu, l'eau, la terre et l'air : « le soleil, brillant à voir, source de toute chaleur; l'éther épandu que baignent les blanches lueurs; la pluie, sombre et froide entre toutes choses; la terre, d'où provient tout ce qui est solide et pesant. »

Les autres qualités sensibles, contrairement à ce que sou-

tenait Anaxagore, ne sont pas irréductibles. Tous les autres êtres sont composés de ces quatre éléments, assemblés en proportions diverses; comme les proportions de leur mélange peuvent varier indéfiniment, elles expliquent la variété innombrable des êtres. « C'est d'eux que se forme tout ce qui a été, est ou sera jamais, que poussent les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes, les oiseaux, les poissons que l'eau nourrit... Tous ces êtres sont ces mêmes choses qui circulent au travers les unes des autres, apparaissent sous divers aspects que la dissociation fait varier. » Les êtres ne diffèrent donc les uns des autres et en particulier les vivants ne diffèrent de la matière brute, les hommes des animaux, que par les rapports numériques de leurs éléments. « L'os, c'est la proportion. » « De même les peintres travaillent leurs tableaux destinés aux temples; ces hommes, profondément instruits dans leur art ingénieux, prennent les couleurs aux nuances variées; ils les mélangent harmonieusement, plus des unes, moins des autres, et en font des figures imitant toutes les formes. » Il serait aisé de traduire la doctrine d'Empédocle en formules mathématiques. Si l'on représentait par F le feu, la terre par T, l'eau par E, l'air par A, les formules des corps seraient par exemple : $F_1 T_1 E_1 A_1$, $F_1 T_2 E_3 A_4$, etc. Empédocle, d'après Théophraste, se rapproche surtout des Pythagoriciens, mais il se rapproche aussi de Parménide. En effet, les éléments qui seuls constituent l'être réel des choses sont éternels et immuables, comme l'être de Parménide. « S'ils avaient absolument péri, s'ils n'avaient plus

été, comment cet univers aurait-il grandi? D'où serait-il venu? Et où se perdraient-ils, puisqu'il n'y a rien qui soit vide d'eux? Ainsi donc ils demeurent toujours les mêmes, mais circulant au travers les uns des autres, ils se déplacent perpétuellement, tout en restant toujours semblables... Il n'y a de naissance d'aucune des choses mortelles, il n'y a pas de fin par la mort funeste, il n'y a que mélange et dissociation de mélange... Car il est impossible que rien naisse de ce qui n'est pas, il ne peut aucunement se faire que ce qui est s'anéantisse... L'être qui, formé par mélange, apparaît à la lumière de l'éther, homme, bête sauvage, arbuste, oiseau, on dit qu'il naît; quand il se décompose, c'est la mort funeste, suivant la loi d'un langage incorrect, auquel j'obéis moi-même. »

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie de l'Amour et de la Haine. Le mélange et la séparation des éléments produisent les changements de l'univers. Ces changements se font alternativement en deux sens différents, contrairement à la doctrine d'Anaxagore; Empédocle, reprenant la thèse d'Héraclite et des premiers Ioniens, soutient l'existence d'une loi d'évolution périodique et éternelle. Le monde tout entier se forme d'abord progressivement par des mélanges harmonieux : ainsi naissent les astres, le ciel, la terre, les plantes, les animaux, les hommes; puis toutes choses se décomposent successivement, l'univers dans son ensemble traversant ainsi les mêmes phases que chaque vivant particulier. Ensuite ce double cycle de transforma-

tions recommence, et ainsi de suite indéfiniment. La cause de ces unions et de ces séparations, soit dans les êtres particuliers, soit dans l'univers, c'est l'action de deux principes partout agissants : l'Amour et la Haine. L'Amour et la Haine, comme les quatre éléments, sont en plus ou moins grande quantité suivant les objets et suivant les lieux. Quand l'Amour prédomine dans un être, il produit en lui la vie et la santé; quand c'est la Haine, elle produit la maladie et la mort. Quand l'Amour prédomine dans le monde, il produit ces mélanges harmonieux qui constituent le système des astres et les espèces vivantes; quand c'est la Haine, elle entraîne la dissolution de toutes choses. Puisque l'Amour et la Haine, comme les quatre éléments, sont des quantités mesurables, l'évolution et la dissolution de l'univers se ramènent à des variations de rapports numériques, et on peut dire en langage moderne que toutes ces variations sont fonctions de la croissance et de la décroissance alternatives de l'Amour et de la Haine qui jouent le rôle de variables indépendantes. Dans cette doctrine la notion d'infiniment petit ne tient aucune place; l'idée de différences finies suffit à toutes les explications. Empédocle la considère comme compatible avec l'idée du plein absolu qu'il affirme à l'exemple de Parménide. Nous allons rencontrer chez Démocrite, en même temps qu'un effort plus vigoureux encore pour diminuer ce qu'il y a d'hétérogénéité qualitative inexplicable dans la nature, une tentative pour tirer de l'idée de discontinuité, clairement conçue, toutes les conséquences qu'elle comporte.

DÉMOCRITE. — 1° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique qualitative.* — C'est la théorie des atomes. Chaque corps est la somme d'un nombre limité d'indivisibles ou atomes. La division ne peut pas être continuée indéfiniment. Nous retrouvons ici la conception pythagoricienne qui assimilait les choses à des nombres et traitait les nombres comme des sommes d'indivisibles. Mais entre la thèse pythagoricienne et l'atomisme de Démocrite, deux différences essentielles apparaissent. Pour les Pythagoriciens, les unités peuvent avoir une position : ce sont alors des points; mais elles n'ont aucune figure; un espace donné est conçu comme la somme d'une infinité d'indivisibles qui sont les points. C'est contre cette conception qu'étaient dirigés plusieurs arguments de Zénon. Les atomistes ont repris l'un de ces arguments : si tout corps était composé d'une infinité d'indivisibles, le corps le plus grand n'étant pas composé d'un nombre d'éléments plus considérable que le corps le plus petit, il serait égal au plus petit, ce qui est absurde. Au lieu de conclure de là, comme Anaxagore, que la notion pythagoricienne de la quantité est insuffisante, et qu'aux notions de l'unité numérique, et de l'infini en grandeur, il faut ajouter celle de l'infiniment petit, Démocrite en conclut qu'il faut considérer comme fini le nombre des éléments qui composent les corps. En outre, les indivisibles de Démocrite ne sont plus de simples unités arithmétiques, susceptibles seulement d'avoir une position; non seulement ils se distinguent par leurs relations mutuelles dans l'espace, par leur ordre, mais ils sont

eux-mêmes des fragments d'espace dont chacun a une certaine étendue et une forme géométrique déterminée; les éléments derniers des choses, les atomes, se distinguent donc par leurs qualités géométriques, ce que ne faisaient pas les unités pythagoriciennes. Chacun de ces atomes possède d'ailleurs les propriétés de l'être de Parménide : il est incréé, indestructible, immuable dans sa grandeur et dans sa forme. Les atomes sont homogènes les uns aux autres, c'est-à-dire qu'ils ne diffèrent intrinsèquement que par leur grandeur et par leur forme. Quand des atomes se groupent ensemble, on dit qu'une chose naît. Tant que leur groupement demeure à peu près invariable, on dit qu'elle dure. Quand ils se séparent, on dit qu'elle périt.

Les atomes, qui sont l'être véritable, se meuvent dans le vide, qui est un non-être; la négation du plein, admis par Anaxagore et par Empédocle à la suite de Parménide, est probablement une conséquence du rôle que joue dans la doctrine l'idée de discontinuité; si le vide n'existait pas, le mouvement, d'après Démocrite, serait impossible, car un corps ne peut quitter la place qu'il occupe dans l'espace et en prendre une nouvelle que si celle-ci n'est pas occupée par un autre corps; peut-être ce raisonnement a-t-il pour objet de résoudre les difficultés soulevées par Zénon au sujet du mouvement, de même que le raisonnement par où Démocrite établit l'existence des atomes paraît avoir pour but de résoudre les difficultés que Zénon soulevait au sujet de la pluralité spatiale.

Toute la diversité apparente des qualités physiques n'est

qu'une illusion et s'explique par les différences de forme et de grandeur des atomes. Par exemple, les atomes dont sont composés les corps en combustion sont de forme ronde et ce sont les plus petits de tous. Ceux dont la terre est composée sont les plus grands de tous. On comprend par là que les corps solides soient ceux qui se meuvent le plus difficilement, leurs atomes, qui sont les plus grands, étant par là même les plus lourds. Et on comprend que la combustion consiste en un mouvement très rapide, les atomes les plus petits étant par cela même les plus légers, et les atomes ronds étant ceux qui en se heurtant apporteront le moins d'obstacles au mouvement les uns des autres. Les qualités physiques sont donc la manière dont nos sens traduisent les qualités géométriques que la raison nous fait connaître et qui seules existent vraiment dans les choses. Nous rencontrons ici, encore une fois, comme la condition nécessaire de toute la doctrine, l'opposition pythagoricienne de l'opinion et de la connaissance rationnelle que déjà nous avions retrouvée chez les Eléates, chez Anaxagore et chez Empédocle.

On voit aisément les analogies et les divergences qui existent entre la théorie de Démocrite et celles de ses précurseurs immédiats. Dans l'atomisme comme dans la théorie des homœoméries ou dans celle des quatre éléments, la réalité consiste en une pluralité d'êtres éternels et immuables, localisés dans l'espace, et tout s'explique par les déplacements et les combinaisons variées de ces êtres toujours identiques à eux-mêmes. Et, d'autre part, non seulement

Démocrite n'admet pas avec Anaxagore que les qualités physiques, en nombre infini, existent réellement dans la nature; mais il ne reconnaît même pas, comme l'avait fait Empédocle, l'existence véritable d'un petit nombre d'entre elles, pour expliquer, par les combinaisons de ces qualités élémentaires, la diversité innombrable des phénomènes; il rejette toutes les qualités physiques, sans exception, parmi les apparences, et ne reconnaît à ses éléments que des qualités géométriques. En définitive, son idée directrice, c'est l'idée du discontinu géométrique : le discontinu, car il repousse à la fois la thèse pythagoricienne sur les corps comme totaux d'une infinité d'indivisibles, la thèse éléate sur le plein indécomposable, et la thèse anaxagorienne sur l'infiniment petit; le discontinu géométrique, car entre les Pythagoriciens qui expliquent tout par des unités numériques sans forme ni grandeur et les physiologues qui réalisent les qualités sensibles, il s'arrête à un moyen terme en réalisant dans des substances distinctes, éternelles et inaltérables, les seules qualités géométriques.

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie du mouvement. Non seulement il n'y a de changements réels que les mouvements, les déplacements des corps élémentaires dans l'espace, ce qu'avaient admis déjà Anaxagore et Empédocle; mais encore le mouvement, pour Démocrite, est éternel comme les atomes eux-mêmes, et il n'y a pas d'autres actions réelles dans la nature que l'action mécanique, le choc; il ne faut pas expliquer le mouvement

matériel par des principes qualitativement différents de lui, comme l'Esprit, l'Amour ou la Haine; il ne faut même pas admettre l'existence de principes de ce genre. Toute l'évolution de l'univers s'explique par les lois de la géométrie et par celles de la mécanique. Tant qu'un atome n'a pas été heurté par un autre, il se meut en ligne droite avec une vitesse uniforme (c'est déjà presque l'idée d'inertie telle que la mécanique moderne l'emploie depuis le XVIIe siècle). Le choc des atomes produit deux autres espèces de mouvement, le mouvement oscillatoire et le mouvement tourbillonnaire. La vitesse et la trajectoire de chaque atome dépendent de sa grandeur, de sa forme, de la grandeur et de la forme des atomes auxquels il se heurte et de sa position par rapport à ceux-ci. Les atomes, en se heurtant, s'unissent en ensembles de plus en plus vastes, suivant leur grandeur, leur forme, leur vitesse et la nature de leurs trajectoires. Le sens dans lequel se fait l'évolution astronomique, puis biologique de l'univers, la façon dont se constitue progressivement un monde, avec son ciel, ses astres, sa terre, ses eaux, ses plantes, ses animaux est nécessairement déterminée par les propriétés géométriques des atomes et les lois mécaniques qui régissent leurs mouvements. Une infinité de mondes se constituent et se dissolvent ainsi dans l'espace infini, au cours du temps infini. L'idée ionienne de l'évolution et de la dissolution alternatives du monde se trouve ici reprise et appliquée à un nombre illimité d'univers passés, présents et à venir, au lieu de l'être à un univers unique. Mais les Ioniens se bor-

naient à énoncer la loi de l'évolution qualitative de l'univers, ils ne cherchaient pas à la ramener à des mouvements dont la vitesse et la direction fussent rigoureusement déterminées et quantitativement mesurables. Quant à Anaxagore et Empédocle qui déjà avaient entrepris de ramener tous les changements à des changements quantitatifs, ils avaient encore attribué l'existence et la loi de l'évolution à l'action de principes qualitativement différents du mouvement lui-même, et ils n'avaient pas essayé de rattacher cette loi aux propriétés mathématiques des unités avec lesquelles ils composaient l'univers. A ce double point de vue, Démocrite, diminuant le nombre des qualités irréductibles et des lois inexplicables, a réalisé, plus profondément qu'aucun de ses prédécesseurs, la pénétration de l'idée de physique mathématique dans celle de physique évolutionniste. Son système demeure, aujourd'hui encore, un des efforts les plus vigoureux que l'esprit humain ait tentés pour expliquer le monde par les mathématiques et l'effort le plus vigoureux qu'il ait fait pour l'expliquer au moyen des seules notions de substance matérielle et de discontinu. Vers la même époque à peu près, le penseur le plus pénétrant, le plus compréhensif et le plus lucide qu'il y ait eu jamais reprenait de son côté le rêve pythagoricien et tentait de fonder une mathématique universelle sur une doctrine idéaliste de la connaissance et sur une théorie du continu.

IV

Quand Aristote entreprend dans sa Métaphysique de définir le platonisme (I, 6), il le rattache au pythagorisme et déclare que pour Platon comme pour les Pythagoriciens les principes des nombres sont les principes des choses. Entre le platonisme et le pythagorisme, il ne signale que trois différences essentielles : tandis que, pour les Pythagoriciens, les nombres, c'étaient les choses mêmes, et tandis qu'un nombre et l'idée de ce nombre, c'était pour eux une seule et même chose, Platon distingue des nombres mathématiques, qui constituent une pluralité homogène, les nombres idéaux et les nombres sensibles, qui sont les uns et les autres qualitativement hétérogènes ; et tandis que les Pythagoriciens n'admettaient qu'un infini, l'infini par addition, Platon admet un double infini : il affirme l'infiniment petit comme l'infiniment grand. Ce qui revient à dire que le platonisme est une tentative pour résoudre les deux problèmes qu'agitaient depuis Pythagore les philosophes grecs : Quels sont les rapports de la quantité et de la qualité? Quels sont ceux du continu et du discontinu? C'est par une théorie idéaliste du continu mathématique qu'il les a résolus l'un et l'autre et qu'il a relevé tout entier de ses ruines, pour l'appuyer sur des assises plus profondes et le parer d'une splendeur nouvelle, l'édifice effondré du pythagorisme primitif.

LE DEVENIR DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON[1]

Par Victor Brochard, et Lionel Dauriac,
Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
Professeur honoraire à l'Université de Montpellier.

Platon n'est pas un idéaliste au sens moderne du mot. L'ombre d'existence qu'il attribue au monde extérieur n'implique pas sa non réalité. Aussi résolument qu'Héraclite, Platon croit à la réalité du monde sensible. Le *Théétète* en est la preuve : il y est démontré que le monde des choses qui passent n'est point le monde de la science. Il n'y est rien démontré de plus.

Le monde du devenir existe. Que comprend-il? Tout ce qui ne fait point partie du monde des Idées; tout ce qui existe ici-bas, les êtres du monde physique, les vivants, les âmes, les Dieux. — Jusques et y compris le Démiurge? — Il faut bien convenir que le Démiurge sert d'intermédiaire entre le monde sensible et le monde des Idées. On doit se le figurer à la limite de ces deux mondes. De là résulte qu'une exposition complète des idées de Platon sur le devenir comporte les divisions suivantes : 1° le Démiurge; 2° l'âme

1. Extrait d'une *Histoire de la philosophie grecque*, actuellement en préparation.

universelle; 3° l'âme humaine; 4° la matière; 5° le monde physique.

I. — Le Démiurge.

Un premier problème se pose. Le Démiurge est-il le Dieu de la philosophie platonicienne?

La sincérité religieuse de Platon ne saurait faire aucun doute. Les expressions qui désignent Dieu lui sont familières, et chaque fois qu'on les rencontre, on est frappé du respect qu'elles inspirent au philosophe. Au livre dixième des *Lois*, Platon défend la doctrine de la Providence. Dans le *Timée*, il nous montre Dieu façonnant l'univers. Dieu est donc l'auteur du monde. Mais dans quelle mesure l'est-il? Et si le monde sensible n'existe qu'à la condition de participer aux Idées, l'existence de celles-ci n'est-elle pas nécessaire au Démiurge? Bref, comment est-il permis de concevoir le rapport des Idées à Dieu? Une première réponse, et, pour nous autres modernes, de toutes la plus satisfaisante, consiste à concevoir les Idées comme autant de manifestations de l'intelligence divine. Dieu est le lieu des Idées : entre elles et Dieu pas de distinction possible du point de vue de la substance. Aussi bien, s'il en était autrement, on s'expliquerait à grand'peine les caractères dont les Idées sont constamment revêtues : l'éternité, la pureté, la perfection, etc. C'est d'ailleurs ainsi que Thomas d'Aquin considère les Idées platoniciennes.

Toute satisfaisante qu'une telle interprétation puisse être

jugée, il y a lieu de la combattre. Aristote ne la mentionne nulle part. Dans les *Dialogues*, il n'en est point question. Et cela s'explique. En effet, si, comme le *Timée* en fait foi, les Idées sont les modèles éternels qui servent à diriger le travail du Démiurge, c'est que le Démiurge leur est extérieur. De plus, les Idées sont conçues comme de véritables substances, existant par elles-mêmes et ne dépendant d'aucune autre réalité. En voulant se les représenter comme des pensées de Dieu, on les dénature. Car entre ces deux propositions : « les Idées n'existent qu'en Dieu; » et « les Idées existent par elles-mêmes, » il faut, de toute nécessité, choisir. Or, de ces deux propositions, l'une revient incessamment dans les *Dialogues* et c'est la seconde. L'autre n'est indiquée nulle part, pas même implicitement. Ajoutons qu'elle paraît bien avoir été réfutée dans le *Parménide*, là où il nous est dit que les Idées ne sauraient être des pensées : « autrement tout penserait. »

Ces difficultés, à nos yeux décisives, n'ont point échappé à la critique allemande. Pour les éviter, Stallbaum et Édouard Zeller ont essayé de voir dans l'Idée du Bien le Dieu du platonisme. Au livre VI de la *République* ne nous est-il pas dit que l'Idée du Bien est au sommet de la hiérarchie des Idées, qu'elle est, dans le monde intelligible, ce qu'est le soleil dans le monde sensible, que rien n'existe, ni ne peut être connu si ce n'est grâce à elle? Source de toute existence et de toute intelligibilité, comment l'Idée du bien ne serait-elle pas Dieu? Il est vrai que la personnalité lui manque. Il est vrai, d'autre part, que nous sommes au

début de la spéculation philosophique ; et il ne conviendrait pas d'exiger de Platon touchant le problème des rapports de Dieu et du monde, une précision que les modernes n'ont pas toujours su atteindre.

Certes, voilà une interprétation beaucoup plus conforme que la précédente à l'esprit et même à la lettre du platonisme. Il s'en faut, toutefois, que nous la jugions admissible.

D'abord, et si l'on s'en réfère au célèbre texte de la *République*, c'est le soleil qui est appelé θεός, c'est lui qui est le Dieu du monde sensible. De ce que l'Idée du Bien occupe, dans le monde intelligible la même place que le soleil dans le monde sensible dont il est le Dieu, il n'en résulte pas que cette idée soit elle-même un Dieu. De plus, si telle avait été la pensée de Platon, Aristote eût-il négligé de nous en informer ? Le silence d'Aristote est donc une preuve contre l'interprétation proposée. Le *Timée* en est une autre. Enfin, que signifie cette expression si souvent commentée par les Alexandrins et qui élève l'Idée du Bien au-dessus de l'Essence et de l'Être, ἐπεκεῖνα τῆς οὐσίας, si cette Idée est un Dieu ? L'expression peut bien s'appliquer à une Idée non à un être déterminé. Au VIIe livre de la *République*, nous retrouvons une expression du même genre prise dans le même sens et s'appliquant à la même Idée du Bien, c'est le mot ὑπερ οὐσίας. Platon savait donc ce qu'il voulait et ne voulait pas dire quand il déclarait l'Essence inférieure à l'Idée du Bien.

Qu'est-ce donc que le Dieu de Platon ? Un être, composé comme tous les êtres de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire un « mélange d'Idées ». La formule, au premier abord, a, certes, de quoi surprendre. Songeons néanmoins que le terme « mélange » est synonyme du terme « participation ». Le Dieu suprême du platonisme participerait, selon nous, aux Idées, à l'Idée du Bien, à l'Idée de la Perfection, peut-être même encore à celle du Vivant en soi, αὐτοζῶον, mentionnée dans le *Timée*.

Pour justifier cette interprétation, il convient d'insister sur la thèse toute platonicienne de l'infériorité du νοῦς à l'Idée du Bien. A deux reprises, dans le *Philèbe*, puis dans le *Timée*, le νοῦς est présenté comme inséparable de la ψυχή ou de l'âme. Et l'âme, principe de vie, est, très certainement, autre chose que l'Idée. Dans la *République*, il nous est dit de l'Idée du Bien qu'elle produit l'intelligence et la vérité, νοῦν καὶ ἀληθείαν παρασχομένη. D'où l'on peut conclure qu'elle en est différente et qu'elle les domine puisqu'elle les fait naître ?

Façonnés par dix siècles de christianisme, nos esprits modernes hésitent devant une conception qui pourrait sembler impie et presque choquante. Est-il rien pour nous de supérieur à Dieu ? Il n'en était pas ainsi pour les Grecs. Au-dessus des Dieux les Grecs plaçaient le destin. De plus, au temps de Platon, où était la difficulté d'imaginer une nature divine formée par composition puisqu'il s'était naguère trouvé un poète pour chanter la *Théogonie ?* Que pouvait avoir d'invraisemblable ce discours que, dans le *Timée*, le Dieu suprême tient aux dieux inférieurs ? Car il leur dit en propres termes : « Vous n'êtes pas indestructibles puisque

vous êtes composés, mais vous ne serez pas détruits car telle est ma volonté. » Ailleurs, Platon affirme que les compositions parfaites échappent à toutes les causes de dissolution. Ainsi l'idée d'un Dieu suprême composé et subordonné à un principe supérieur n'a rien qui puisse faire hésiter l'esprit d'un Grec contemporain de Platon. D'ailleurs, l'idée que Platon se fait de ce Dieu n'en reste pas moins très haute. Ce Dieu est puissant, parfait, il reste voisin du Bien absolu. Mais il n'est ni le lieu des Idées ni la pensée qui les produit. C'est un être soumis à la naissance, affranchi de la double nécessité de vieillir et de mourir. C'est un immortel. Ce n'est pas un être éternel. Il n'est d'êtres éternels que les Idées.

II. — L'Ame universelle.

Dans le *Timée*, Platon nous dit que le monde est l'œuvre d'un Dieu, façonnée par ce Dieu parce qu'il était bon, c'est-à-dire exempt d'envie, ἄφθονος. Ce Dieu a reçu le nom de Démiurge. C'est un ouvrier travaillant, pour ainsi dire, les yeux fixés sur des modèles. Ces modèles sont les Idées. C'est d'abord sur l'Idée du Vivant en soi que le regard de l'ouvrier se fixe. A l'imitation de ce modèle éternel qui contient tous les êtres vivants, il s'agit de former un vivant qui soit le monde.

Du monde, le Démiurge va, tout d'abord, façonner l'âme. Il va prendre l'essence du *Même*, l'essence de l'*Autre*. A

ces deux essences, il en ajoutera une intermédiaire, qui est peut-être — risquons la conjecture — le nombre mathématique. Une fois ces trois essences mélangées, Dieu les force à s'unir et de la façon la plus intime. Une masse en résulte. Le Démiurge divise cette masse en deux bandes d'égale longueur, plie chacune de ces bandes, en joint les extrémités et obtient ainsi deux cercles. Ces deux cercles, il les dispose concentriquement et les incline l'un sur l'autre ainsi que le cercle de l'écliptique est incliné sur celui de l'équateur. L'un de ces cercles est appelé le *cercle du même*; il reçoit un mouvement éternel et régulier. Le second cercle, celui de l'*autre*, se mouvra en sens contraire, régulièrement d'ailleurs, mais d'un mouvement contenu, maîtrisé par celui du premier cercle. Si l'on considère le second cercle, on y observe des divisions. Le Démiurge les a faites selon des proportions mathématiques correspondant, d'une part, aux mouvements des planètes tels qu'on se représentait alors les mouvements; de l'autre, aux intervalles musicaux, tels qu'on les mesurait chez les Pythagoriciens. Il y a là une richesse de détails astronomiques et musicaux sur lesquels s'exercera la subtilité critique des Grecs et qui nous vaudra tout un commentaire justement célèbre de Plutarque.

L'âme de l'Univers est formée. Le Démiurge en enveloppe le corps du monde. Il rend cette masse visible et tangible, allume le soleil et les planètes, et donne à l'ensemble une impulsion d'où va résulter le mouvement de l'univers, mouvement qui ne cessera jamais. Aussitôt le monde com-

mence à vivre d'une vie divine et le temps commence, mesuré par le mouvement de l'univers, « image mobile de l'éternité immobile ».

Qu'il y ait, dans cette cosmogonie, une part de mythe, c'est ce qui saute aux yeux. Platon l'a d'ailleurs expressément voulu. A plusieurs reprises, dans le *Timée*, il avoue ne dire que des choses vraisemblables. Nous sommes là dans le monde du devenir et, par suite, dans celui de l'opinion, mais, prenons-y garde, de l'opinion vraie. Aussi, croyons-nous que l'on a souvent exagéré la part du mythe dans la philosophie de Platon et que la théorie du *Timée*, où l'âme nous est présentée comme un mélange, veut être prise au pied de la lettre.

Que cette théorie soit pour nous surprendre, il n'est que trop vrai. Mais l'esprit de Platon et l'esprit grec du temps de Platon avaient d'autres habitudes que les nôtres.

Nous savons déjà, par ce qui précède, que Dieu est un mélange. Ne nous étonnons donc point que tout être réel, y compris l'âme du monde, soit aussi un mélange d'Idées, une μίξις εἰδῶν. Remarquons les termes dont Platon se sert pour désigner les éléments du mélange, et que ces termes rappellent, on ne peut plus fidèlement, ceux qui reviennent à plusieurs reprises dans les discussions du *Parménide* et du *Sophiste*. Il est donc, entre la cosmogonie du *Timée* et la dialectique des grands dialogues, une parenté indéniable. Cette parenté est d'autant plus visible d'ailleurs que chez Platon, les termes de κρᾶσις, κοινωνία, μετάληψις, μίξις, c'est-à-dire les termes de « mélange » et de « participation » sont termes synonymes. Cela, dès lors, revient au même de nous représenter l'âme du monde comme un mélange du *même* et de l'*autre* ou de la faire participer de l'idée de l'*autre* et de l'idée du *même*, ce qui ne saurait avoir rien d'offensant pour personne.

Remarquons maintenant que si Platon compose l'âme du monde à l'aide du *même* et de l'*autre*, c'est pour obéir au fameux principe admis par tant de philosophes anciens que le semblable, seul, peut connaître le semblable. Il nous est dit, en effet, dans le *Timée*, que le cercle du *même* est destiné à connaître par son mouvement les essences éternelles, tandis que le cercle de l'*autre* connaît ce qui est engendré et devient. Aristote, dans son traité *de l'Ame* (I, 2, 404, b) rapproche cette théorie de Platon de celle d'Empédocle. Empédocle soutenait, en effet, que c'est par la terre que nous connaissons la terre, par l'eau que nous connaissons l'eau, etc. Il est assez difficile de croire qu'Aristote n'ait pas bien compris la pensée de son maître et qu'il ait fait là un rapprochement arbitraire. Au même endroit, d'ailleurs, Aristote mentionne une autre théorie qui lui paraît voisine de la précédente et qu'il dit avoir été celle de Platon vers la fin de sa vie. Platon aurait composé le Vivant en soi, αὐτόζωον, des idées de l'Un, de la Grandeur, de la Largeur, de la Profondeur. Cette théorie d'un univers se mouvant lui-même déplait d'ailleurs à Aristote, et il la combat avec une telle vigueur, qu'elle n'a pu manquer d'être, dans son ensemble, prise au sérieux par les contemporains.

III. — L'Ame humaine.

Le mélange dont est formée la vie du monde va servir à former l'âme humaine. Elle se composera, comme la première, de deux cercles concentriques situés dans la tête : la tête de l'homme, par sa forme ronde, imite la voûte céleste. Les deux cercles dont est formée l'âme humaine sont parallèles à ceux du *même* et de l'*autre* et se meuvent de la même manière. C'est du moins ce qui a lieu quand l'âme est sortie du trouble où la jette le tourbillon des sensations et qu'elle a repris son équilibre. Toute pensée dès lors est un mouvement. Et c'est quand le cercle du *Même* se meut en conformité à l'ordre universel que nous connaissons les vérités du monde intelligible. Les phénomènes du monde sensible nous sont connus par les mouvements réguliers du cercle de l'*Autre*.

A côté de cette âme immortelle, puisqu'elle est l'œuvre du Démiurge, il est une autre partie de l'âme, la partie mortelle, τό θνητὸν τῆς ψυχῆς, que les dieux inférieurs ont formée. Elle se subdivise en deux parties : l'une est le courage ou θύμος qui siège dans la poitrine; l'autre est l'ἐπιθυμία ou le désir, et elle est située dans le bas-ventre. On se souvient du mythe de Phèdre et des comparaisons célèbres à l'aide desquelles Platon illustre sa théorie des diverses facultés de l'âme, théorie dont Aristote gardera l'essentiel et par laquelle Platon introduit une grande nouveauté dans l'histoire de

la pensée grecque. En effet, jusqu'à Socrate, on ne considérait, dans l'âme, que la participation à la raison. Et c'est pourquoi Socrate disait que la vertu n'est autre chose que la science. Platon, au contraire, en plaçant une âme inférieure sensible au-dessous de l'âme intelligente, réussit à s'expliquer comment la vertu et le vice peuvent être autre chose que l'ignorance, c'est-à-dire des manières d'être positives, susceptibles de coexister avec la connaissance vraie.

Là encore, où Platon s'est montré original et même absolument novateur, c'est quand il a démontré que l'âme de l'homme ne saurait périr. C'était là une croyance enseignée par la religion populaire, peut-être même propagée par les traditions orphiques. Il ne paraît point, toutefois, que cette croyance se soit imposée aux esprits cultivés d'Athènes. On se souvient du doute exprimé par Socrate dans *l'Apologie* lorsque, pour justifier son attitude impassible devant la mort prochaine, il admet que la mort ne saurait être un mal. De deux choses l'une en effet : ou cette mort est un passage à une vie meilleure, ou elle est un sommeil éternel. Il y a tout lieu de penser que ces doutes prêtés à Socrate, au Socrate de l'histoire, ne lui ont pas été prêtés gratuitement. Quant au Socrate des dialogues de la grande époque et de ceux qui les préparent, il sera, lui, nettement affirmatif, car il sera l'interprète fidèle de la vraie pensée de Platon. Il parlera de l'immortalité de l'âme à plusieurs reprises. Et dans le *Phédon* il ne parlera guère d'autre chose. Indiquons brièvement comment la doctrine de l'âme immortelle se rattache à la théorie des Idées.

Dans le *Phèdre*, l'immortalité de l'âme est déduite de sa définition. L'essence de l'âme n'est-elle pas de se mouvoir toujours? Donc, pour que l'âme cessât d'être, il faudrait admettre, qu'à un certain moment, cette essence vînt à lui faire défaut.

Dans le *Phédon*, les arguments favorables à la thèse de la vie future se succèdent avec une rapidité parfois éblouissante, naissant, pour ainsi dire, les uns des autres. Il serait, dès lors, assez embarrassant de les classer. Aussi ne les exposerons-nous pas en détail. Nous nous en tiendrons à ce qui est, visiblement, la partie essentielle de la doctrine, à savoir la preuve donnée par Socrate vers la fin du dialogue. En voici le résumé : les Idées existent. On sait leur nature. Or, pas plus qu'une autre chose, une idée ne saurait devenir son contraire. Une chose ne peut être, en même temps, blanche et noire, chaude et froide. Certes, et c'est en cela que le devenir consiste, une chose peut changer d'état. Ce qui était froid peut devenir chaud; ce qui était blanc peut devenir noir. Mais ce n'est pas le froid qui devient chaud, ni le blanc qui devient noir. Le froid s'en va, le chaud le remplace. Et de même le noir se substitue au blanc qui a disparu.

Ce n'est pas tout. L'impossibilité pour un être de devenir son contraire en entraîne une autre, celle de recevoir certaines propriétés qui, sans être leurs contraires, se rapprochent de ces contraires par d'étroites affinités. Par exemple, la neige n'est pas le contraire du chaud. La neige, néanmoins, ne peut jamais devenir chaude et la chaleur la

fait disparaître. Autre exemple : voici le nombre *trois*. Il n'est pas le contraire du *pair*. Mais il participe si étroitement de la nature de l'impair que, si le pair survient, le nombre *trois*, infailliblement disparaît.

Revenons maintenant à l'âme. L'âme n'est pas la vie. Mais entre l'âme et la vie la parenté est indéniable, ὡς συγγενής οὖσα. Si donc la mort vient se substituer à la vie, l'âme s'éloignera, mais sans être détruite. De même, tout à l'heure, nous avons vu s'éloigner le chaud, le blanc, l'impair, sans être anéantis. En effet, si l'âme est un principe de vie, et telle est sa définition, il est contradictoire qu'elle périsse. Et par là il est démontré, non seulement, que l'âme peut survivre au corps, mais que, de plus, ainsi que le suppose un des personnages du Phédon elle peut revêtir plusieurs corps, semblable au vieux tisserand, qui, avant de mourir, use plusieurs habits.

Il est encore question de l'Immortalité de l'Ame au livre X[e] de la *République*. Et voici, en abrégé, comment Platon s'exprime. Toute chose a son mal et son bien. Le mal est ce qui nuit à une chose et finit par la dissoudre. Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal ne pourrait faire périr, nous serons assurés que cette chose est impérissable. Cette chose est l'âme. De même que la rouille est le mal du fer et de l'airain, de même l'injustice est le propre mal de l'Ame, et c'est, on peut le dire, à préparer cette conclusion que tout le dialogue de la *République* est destiné. Mais, dans le monde où nous sommes, si l'injustice rend l'âme mauvaise, il ne paraît pas

qu'elle puisse l'altérer et la dissoudre. Si l'injustice pouvait faire périr le méchant, elle ne serait pas une chose si terrible. Il suffirait de lui donner accès dans son âme pour être délivré de tout mal. Or on voit à chaque instant des hommes injustes chez lesquels l'âme conserve toutes ses facultés de finesse, d'habileté, de pénétration. L'injustice tue les autres et elle conserve plein de vie celui en qui elle a fait sa demeure. L'âme ne pouvant être détruite par son mal est donc essentiellement indestructible.

Telles sont, en raccourci, les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme. La doctrine que justifient ces preuves fait partie intégrante de la philosophie de Platon. Cette immortalité, Platon l'affirme avec la même assurance que si la théorie des Idées se trouvait en cause. Il est certain que l'âme humaine est impérissable et qu'il est une vie future.

Quand il s'agit de déterminer cette vie future, Platon recourt au mythe. Les trois mythes du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *Républiqne* sont destinés non pas à résoudre un problème, mais à illustrer en quelque manière la conception métaphysique de la vie à venir. Ici Platon se rend compte de la part qu'il abandonne à l'imagination dans le développement de ses mythes. A ce point de vue, les dernières paroles de Socrate dans le *Phédon* sont profondément significatives. Socrate n'assure point que les choses aient lieu comme il vient de le dire. Mais ce sont là des espérances dont il est beau de s'enchanter. C'est là un risqne qu'il est beau de courir, κάλος κίνδυνος. Cela ne veut pas dire qu'il faut espérer en l'âme immortelle puisque nous sommes

assurés qu'elle l'est, mais qu'il est permis de se représenter le sort des âmes qui ont quitté la terre, tel que Socrate vient de se complaire à l'imaginer.

Après avoir, au livre dixième de la *République*, démontré par des raisons philosophiques que l'âme ne périra point, Platon ajoute que, dans l'autre vie, les actions injustes seront châtiées et les actions justes rémunérées. Il n'est donc pas à contester qu'un lien apparaît ici entre la morale et la thèse métaphysique de l'immortalité. Reconnaissons toutefois que cette thèse, chez Platon, repose sur de pures raisons théoriques et qu'elle subsiste indépendante de tout appel aux arguments moraux. D'ailleurs la morale de Platon, elle aussi, peut subsister tout entière sans prendre aucun point d'appui dans la vie future.

Si l'on ajoute que la nature de l'âme humaine de laquelle son immortalité résulte n'est point, tant s'en faut, « la simplicité », on apercevra combien grande est l'originalité de la doctrine platonicienne qui la sépare des doctrines modernes.

IV. — La Matière.

Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail de la physique platonicienne. Avant de la résumer toutefois, il nous est impossible de ne pas toucher à une question difficile entre toutes et singulièrement obscure. Quelle idée Platon se fait-il de la matière? Dans le *Timée*, après avoir parlé des Idées et du Devenir, il affirme que la genèse du monde exige

l'intervention d'une troisième nature. Il ajoute que cette nature est presque indéfinissable et insaisissable. Il l'appelle « ce qui reçoit tout », « ce qui reçoit l'empreinte ». Il lui donne le nom de « nourrice », de « mère », de « cause errante ». Autre part, dans le même dialogue, il la nommera un lieu, τόπος, une place, χώρα, un siège, ἕδρα, la nécessité, ἀνάγκη. Le devenir et la génération consistant dans la substitution d'un contraire à un autre contraire, quelque chose doit être où ces contraires se succèdent. Ce quelque chose, — appelons-le du nom de « matière », qu'il recevra seulement d'Aristote — ne saurait, par lui-même, avoir aucune qualité. Toute détermination, si insignifiante fût-elle, compromettrait son indifférence indispensable à l'admission éventuelle de toutes les déterminations. Pour produire un parfum, on se procure, tout d'abord, une eau d'une pureté parfaite, dépourvue de toute odeur, apte, par suite, à recevoir le parfum que l'on y veut mêler. Voilà pourquoi la matière doit être telle qu'on n'en puisse rien énoncer.

S'il n'est pas difficile de résumer la doctrine de Platon sur la matière, dans le seul dialogue où il semble en avoir traité, l'embarras commence dès qu'il s'agit d'expliquer comment, dans une philosophie où tout se ramène aux Idées et s'explique par elles, il peut y avoir place pour une réalité qui leur semble irréductible et hétérogène, puisqu'il nous est dit de la matière qu'elle résiste aux Idées.

On devine que ce fut là, pour la critique allemande, une occasion de s'exercer et de s'essayer aux solutions les plus diverses. Ces solutions, résumées par Ed. Zeller, ne gagneraient point à l'être de nouveau. Mais Zeller ne s'est pas contenté de résumer des opinions. Il a aussi donné la sienne et qui est digne d'examen.

La voici en substance. La matière, selon Platon, ne saurait, d'après Zeller, être différente de l'espace. En effet, des mots tels que χώρα, τόπος, ἕδρα ne peuvent, semble-t-il, s'appliquer à un autre objet. En outre, n'est-ce point dans l'espace que les contraires se succèdent, et cela, sans le moindre risque de résistance, l'espace étant, par lui-même, indifférent à toute transformation qualitative? De plus, la matière, chez Platon, est appelée « la Nécessité ». Or l'espace obéit aux lois de la nécessité. Réceptacle de toute existence, il apparaît ou peut apparaître comme l'endroit où tous les contraires sont engendrés et nourris. L'analogie ne manque pas de surprendre entre cette conception de la matière née dans l'esprit géométrique de Platon et celle qu'un autre géomètre, Descartes, imposera plus tard à la philosophie moderne en définissant la matière par l'étendue.

L'interprétation d'Ed. Zeller a de quoi séduire. Il n'est point jusqu'à l'auteur de la *Physique* qui ne semble la confirmer puisque nous lisons au livre IV de cette même Physique (ch. 2, 209 *b*, 11) : διό καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ωἔτὸ φύσιν εἶναι ἔν τῳ Τιμαὶῳ.

Pourtant ce texte d'Aristote, à y regarder de près, n'affirme qu'une chose : l'identité de la matière et de la χώρα. Reste à savoir comment χώρα, τόπος, ἕδρα veulent être traduits; χώρα signifie *place*, τόπος *lieu*, ἕδρα *siège*. Aucun de ces mots ne s'applique à ce que nous, modernes, nous appelons l'espace.

L'espace des modernes correspond, chez Aristote, non au lieu mais au vide, τὸ κένον, c'est-à-dire à l'absolu non-être, au néant. D'ailleurs il résulte d'un texte du *De Anima* que, loin d'expliquer la matière par l'espace, Platon, ainsi que, plus tard, Aristote, devait expliquer l'espace par la matière. D'où nous nous permettons de conclure, autorisés par la lecture attentive des textes, que les trois substantifs, que nous traduisons par *lieu*, *place*, *siège*, ne sont employés, par Platon, qu'en un sens tout métaphorique et pour souligner l'aptitude de la matière à tout recevoir indifféremment. Cette matière serait comme l'emplacement où se réaliseraient les contraires, comme leur champ de lutte. C'est bien, en effet, l'état de lutte qui est l'état normal de la matière. Tandis que nous nous représentons l'espace comme absolument inerte, Platon se représente la matière dans un état incessant d'agitation. Si on ne la peut définir, ce n'est point son néant qui en est la cause, mais, uniquement, son instabilité. Voici un lingot d'or. Vous lui faites prendre successivement et incessamment les formes d'un triangle, du carré... Puisque jamais aucune de ces formes ne subsiste, il est impossible de dire : « Voilà un triangle ou un carré d'or. » Tout ce qu'on est en droit de dire, c'est : « Voilà de l'or ». Tel est le cas de la matière dont l'essence est de toujours paraître et de toujours disparaître, φαντάζεσθαι καὶ πάλιν ἀπόλλυσθαι, d'être agitée par de continuelles secousses, σείεσθαι, de tout recevoir, πάντα δέχεσθαι. Ces termes veulent, selon nous, être pris dans une acception qualitative. Nous savons, d'autre part, que la matière

résiste à ce qui veut entrer en elle, qu'elle manifeste sa résistance par de l'agitation et du mouvement, que ce mouvement n'a ni trêve ni terme. Ainsi entendue, la matière est si peu l'espace qu'elle n'est pas loin d'en être l'opposé. Jamais, dans la philosophie moderne, il ne s'est trouvé personne pour donner à l'espace le nom de « cause ». Or, on l'a déjà vu, Platon appelle la matière une cause errante, πλανωμένη αἰτία. Quant à voir dans Platon un précurseur de Descartes, ce n'est pas possible. En effet, chez Platon, tout ce qui est relatif à la géométrie n'appartient pas à la matière. Et dans le *Timée*, il nous est dit formellement que si les déterminations numériques et géométriques s'introduisent dans la matière, c'est par l'action de l'intelligence. Ainsi, tandis que le mécanisme moderne attribue à la matière des propriétés géométriques, chez Platon, la géométrie tout entière est du côté de l'intelligence. La matière de Platon ne saurait dès lors être aisément confondue avec l'espace.

Qu'est-ce donc que cette matière?

Si elle ne peut être envisagée d'un point de vue quantitatif, il reste qu'on doive simplement voir en elle la négation de toute qualité déterminée. Or cette interprétation s'appuie sur des textes nombreux et décisifs. Nous lisons, en effet, dans le *Philèbe* qu'il est quatre genres suprêmes, le πέρας, l'ἄπειρον, le μικτον, l'αἰτία. Rapprochons ces genres de ceux du *Timée*. La cause se trouvera correspondre au Démiurge, le πέρας aux Idées, le μικτόν à la γένεσις. Reste l'ἄπειρον, qui ne peut être que la matière. En effet, cet ἄπειρον

d'après le *Philèbe*, ne résulte-t-il pas du μεῖζον et de l'ἧττον? du σφόδρα et de l'ἠρέμα? A ces termes ne voyons-nous pas correspondre le μέγα et le μικρόν du *Phédon*, la δύας ἀοριστὸς τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ dont il est question dans la *Métaphysique*? La matière est donc quelque chose qui résulte de la juxtaposition de deux contraires. Et ces contraires, se tiraillant incessamment l'un l'autre, si l'on ose ainsi dire, ne lui permettent point le repos.

De cette lutte de deux contraires naît le changement. La matière va donc pouvoir se définir : « ce qui est indéterminé » ou « ce qui change ». Mais ce qui change n'est-il pas toujours inaccessible à la définition, étant toujours autre que lui-même? Et voici que l'indéterminé du *Philèbe* se rapproche d'une essence dont il a été longuement parlé dans le *Sophiste* et qu'on retrouvera dans le *Timée*. LA MATIÈRE, C'EST L'AUTRE. N'est-il pas dit, en effet, dans le *Timée*, que l'âme est formée de l'essence du *Même* et de l'essence de l'*Autre?* Or ne savons-nous pas que la combinaison qui préside à la formation de l'âme est une application du principe en vertu duquel le semblable, seul, peut connaître le semblable? C'est par le cercle de l'*Autre* que l'âme connaît le monde sensible. Il n'est donc pas de différence essentielle entre l'Autre et cette matière du monde sensible qui est la matière elle-même. Et cette matière est si peu étrangère au monde des Idées que, dans le *Timée* même, Platon lui donnera le nom εἶδος ainsi qu'il résulte, d'ailleurs, de ce texte significatif entre tous : ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ

καὶ δυσαλώτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα (*Timée*, 51, *a*). La matière est donc un genre qui participe de l'Intelligible. Décidément le doute ne nous semble plus possible : nous voici incontestablement en présence, non seulement de l'*Autre*, mais de l'Idée même de l'*Autre*, de cette Idée qui, dans le *Sophiste*, a été identifiée au *Non-Être*. Et l'expression du *Timée* ἀπορώτατα, n'est-elle pas curieusement saillante, si l'on se souvient des laborieux efforts tentés par l'auteur du *Sophiste* pour démontrer que le *Non-Être* existe?

En dernière analyse, les termes de Matière, d'Indéterminé, de Plus et Moins, de Grand et Petit, de Dyade indéfinie du Petit et du Grand, d'Autre et de Non-Être, sont termes synonymes. Aristote, d'ailleurs, nous dit en propres termes que pour Platon, la matière est le Non-Être, τὸ μὴ ὄν. La doctrine des *Dialogues* est donc constante. Partout où il est question de la matière, il est question de l'Idée du Non-Être ou de l'Autre, en tant qu'elle sert à former le monde sensible.

Mais, dira-t-on, si la matière fait partie du monde des Idées, en quoi ce monde et le monde sensible différeront-ils l'un de l'autre? A cette question, il faut répondre que la différence entre les deux mondes est toute de degré. Autrement il y aurait une réalité différente de l'Idée. Or, s'il est une vérité qui résume le platonisme, c'est qu'en dehors de l'Idée, il n'est rien de réel. La différence entre le monde sensible et le monde intelligible est toujours comparée à celle du modèle et de la copie. Or la copie est, en un sens,

identique au modèle. Car si elle contenait quelque chose qui en différât, elle cesserait, par cela même, d'être copie. Il faut pourtant convenir que ces deux mondes restent deux, et qu'une différence subsiste. Laquelle? Voici notre opinion. Dans le monde intelligible, les Idées existent, séparées les unes des autres, sans mélange, absolument pures. Et, s'il ne nous était pas encore défendu de parler la langue d'Aristote, nous dirions qu'elles sont aptes à participer les unes des autres, mais qu'elles ne participent pas en acte. Dans le monde du devenir, au contraire, cette participation a lieu. Les Idées se mêlent les unes aux autres, ou bien conformément aux règles déterminées par la Dialectique (et c'est ce qui arrive quand la nécessité obéit à la voix persuasive de l'Intelligence), ou bien, au contraire, dans une extrême confusion. Et alors, toutes les qualités apparaissent pour disparaître aussitôt. Et c'est le chaos. Et l'on peut dire du chaos qu'il est à la limite du monde réel. Mais il est, lui aussi, composé des mêmes Idées et des mêmes éléments.

Bref, la matière de Platon est un principe difficile à définir. Elle est la possibilité de former toutes les combinaisons. C'est ce que Platon exprime en son langage quand il l'appelle l'*Idée* de l'*Autre*, c'est-à-dire du mouvement, ou, ce qui revient au même, du changement perpétuel. C'est en ce sens que la matière, comme il est dit expressément dans le *Timée*, participe de l'intelligible. Cette conception, qui fait de la matière principe du monde sensible, au lieu d'une substance immuable, comme chez les modernes, une chose toujours en mouvement, se retrouvera dans toute

l'histoire de la pensée grecque. La matière de Platon, en effet, n'est guère différente de celle d'Héraclite. Et celle-ci peut être comparée au Protée de la mythologie hellénique qui revêt successivement toutes les formes. Cette matière, d'autre part, réapparaîtra bientôt dans la substance aristotélique qui se définira, elle aussi, par sa relation avec l'idée ou l'acte, auquel elle devra tout ce qu'elle aura d'apparente réalité.

V. — Le Monde physique.

La matière va servir à former le monde physique. Figurons-nous-la agitée en tous sens, prête à recevoir toutes les formes que le Démiurge, usant de persuasion (πειθῷ), se dispose à lui imprimer. Le Démiurge intervient, et, dans cette masse informe, il introduit d'abord des triangles. Les propriétés combinées de ces triangles vont servir à rendre compte de la diversité des quatre éléments. Nous sommes ici en présence d'un des traits les plus curieux de la physique platonicienne. Elle renferme toute une partie mécaniste, comme chez Démocrite, puisque c'est aux combinaisons toutes géométriques des triangles que sont attachées les propriétés scientifiques des éléments. Mais n'oublions pas — et ceci est de la dernière importance — que les combinaisons des triangles ne sont possibles que par leur participation à certaines idées éternelles. Les triangles se combinent donc : les isocèles engendrent une pyramide et c'est le feu..., etc. Cependant, à la différence des systèmes méca-

nistes, le feu est tout autre chose qu'une apparence pure. Il est des Idées du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, auxquelles participent les éléments formés de triangles. Les propriétés de ces éléments existent donc en elles-mêmes.

Des éléments se forment les corps inorganiques, entre autres les métaux. La manière dont Platon essaie d'expliquer leur naissance est comme l'idée conductrice et inspiratrice de l'alchimie future.

Quand il s'agit de passer aux êtres vivants, les dieux inférieurs interviennent. Ce sont eux qui façonnent les êtres vivants avec un art incomparable, selon l'ordre du Démiurge et en se conformant, autant qu'il est possible, aux modèles divins. Le corps des hommes est l'œuvre de ces dieux. Ils façonnent la partie mortelle de l'âme en la joignant à la partie immortelle, résidu de l'œuvre du Démiurge. Une fois l'être humain constitué, Platon en explique à sa manière toutes les propriétés et toutes les fonctions. Il distingue, comme nous l'avons déjà dit, les diverses facultés de l'âme, analyse minutieusement les fonctions de tous nos sens. Ses théories sur la vision et la perception de la lumière sont, entre autres, des plus originales et ont été souvent discutées. Le plaisir et la douleur reçoivent aussi leur explication. Et l'on peut s'assurer que la future définition aristotélique du plaisir gardera de celle de Platon tout ce qu'elle a d'essentiel en y mettant plus de précision. Platon ne nous dit-il pas, en effet, que toute impression qui se fait en nous contre nature et par violence est douloureuse, tandis que celle qui est forte mais conforme à la nature est agréable? Le philosophe s'étend ensuite, et assez longuement, sur les propriétés diverses de nos organes, entre autres sur les fonctions prophétiques du foie. Puis il décrit les différentes maladies du corps en s'inspirant, selon toute vraisemblance, d'Hippocrate. Et le *Timée* s'achève une fois tout l'univers non seulement passé en revue, mais encore expliqué. On peut, en effet, dire de ce dialogue qu'il embrasse dans une synthèse, il est vrai confuse, mais complète, toutes les sciences que l'on distinguera plus tard sous les noms d'astronomie, de physique, de chimie, de physiologie, de médecine, etc. Et ce n'est pas sans un légitime orgueil, dont il a d'ailleurs pleine conscience et devant l'expression duquel il ne recule pas que le philosophe reconnaît la richesse, la nouveauté, l'originalité de ses explications. Platon est en effet le premier qui ait tenté une si audacieuse entreprise et qui ait essayé des choses une explication totale. On peut reconnaître que son audace a reçu sa récompense. Car en dépit de ce que ses explications offrent aujourd'hui de suranné, ce sont elles qui s'imposeront jusqu'à l'avènement de la pensée moderne. Nous ne pouvions songer à en reproduire le détail puisque la part de vérité qui en subsiste est, aujourd'hui, tout à fait insignifiante, mais nous devions essayer de résumer ce grand et curieux essai de cosmogonie en raison de la grande influence qui lui était réservée dans l'avenir.

SUR L'ÉVOLUTION HISTORIQUE DU SYSTÈME DE PLATON

Par Louis Couturat,
Chargé de cours à l'Université de Toulouse.

Pour déterminer avec quelque probabilité l'évolution historique du système de Platon, il importe évidemment de tenir compte autant que possible des résultats des recherches relatives à la chronologie des *Dialogues*. Or la « question platonicienne » a fait depuis quelques années des progrès considérables, grâce à l'étude minutieuse du style des *Dialogues* par la méthode de la statistique verbale et grammaticale. Nous nous proposons donc, d'abord, d'exposer et de discuter cette méthode et les principaux résultats auxquels elle a conduit: puis, en prenant pour base l'ordre chronologique le plus probable qu'elle assigne aux *Dialogues* d'après des indices externes, de vérifier et de confirmer cet ordre par l'examen des indices internes (c'est-à-dire du contenu littéraire et philosophique des dialogues), et d'esquisser en conséquence le développement et la transformation progressive de la pensée de Platon.

Dans un ouvrage qui est un monument d'érudition patiente et en même temps de critique judicieuse[1], M. Lutoslavski a résumé toutes les recherches antérieures fondées sur la méthode philologique, et en a extrait la quintessence. Il a passé en revue 45 travaux de 34 auteurs, notamment de Lewis Campbell, dont les contributions, remontant à 1867[2], avaient été ignorées ou méconnues de la plupart de ses successeurs allemands, et, recueillant les résultats positifs de toutes ces recherches diverses, il a dressé une liste de 500 particularités de style (*stylèmes*) qui caractérisent le dernier style de Platon (celui des *Lois*). Il répartit ces particularités en *quatre* classes (accidentelles, répétées, importantes, très importantes) auxquelles il assigne respectivement les coefficients 1, 2, 3 et 4. Puis il compte les particularités des diverses classes que contient chaque Dialogue, et multiplie le nombre de chaque classe par le coefficient correspondant; la somme des quatre produits (dont quelques-uns peuvent être nuls) est, pour chaque dialogue, le nombre des *unités d'affinité* qu'il possède en commun avec les *Lois*. Si l'on divise ce nombre par la longueur du

1. *The origin and growth of Plato's logic* (London, Longmans, Green and C°, 1897).
2. *The Sophist and Politicus of Plato with a revised text and english notes*, by the Rev. Lewis Campbell, Prof. of Greek in the University of St. Andrews (Oxford, Clarendon Press, 1867).

dialogue (mesurée en pages de l'éd. Didot, la plus uniforme quant au contenu) on obtient un nombre qui mesure l'*affinité relative* du dialogue avec les *Lois*[1]. Or on sait que les *Lois* sont le dernier ouvrage de Platon; c'est d'ailleurs celui qui contient le plus grand nombre (absolu et relatif) des particularités stylistiques considérées. Cela posé, l'auteur formule la *loi d'affinité stylistique* suivante : « De deux ouvrages du même auteur et de même étendue, celui-là est le plus voisin dans le temps d'un troisième, qui possède en commun avec celui-ci le plus grand nombre de particularités stylistiques, pourvu qu'on tienne compte de leur importance différente, et que le nombre des particularités observées soit suffisant pour déterminer le caractère stylistique des trois ouvrages[2] ».

En appliquant cette loi aux *Dialogues* de Platon, M. Lutoslavski obtient le tableau suivant, d'où il tire des conséquences chronologiques indiquées par l'ordre et la classification des dialogues dans ce tableau :

1. En fait, on a pris des nombres proportionnels à ceux-là, de manière à ramener à 1 celui des *Lois*, comme il est naturel.
2. *Op. cit.*, p. 152.

DIALOGUES	NOMBRE DES PARTICULARITÉS				NOMBRE DES UNITÉS D'AFFINITÉ	LONGUEUR EN PAGES DIDOT	AFFINITÉ RELATIVE
	I	II	III	IV			
I. GROUPE SOCRATIQUE.							
Apologie.	9	2	1	0	16	19,7	0,02
Euthyphron.	11	2	1	0	18	11,7	0,03
Criton.	13	0	5	0	28	9,5	0,04
Charmides.	13	5	6	0	41	18,1	0,06
Laches.	19	4	8	0	51	17,8	0,07
Protagoras.	21	9	4	0	51	39,5	0,07
Ménon.	20	16	3	0	61	23,3	0,08
Euthydème.	22	5	7	0	53	27,9	0,08
Gorgias.	31	20	6	0	89	61,6	0,12
II. PREMIER GROUPE PLATONICIEN.							
Cratyle.	33	16	15	1	114	42,3	0,16
Banquet.	42	16	8	0	98	39,3	0,14
Phédon.	43	26	17	2	154	49,2	0,21
République I.	28	6	3	0	49	20,5	0,07
III. GROUPE MOYEN.							
République II-IV.	47	37	32	2	225	60	0,31
République V-VII.	56	29	40	7	262	60,4	0,36
République VIII-IX.	47	22	27	3	184	33,7	0,26
République X.	35	14	15	6	132	19,3	0,18
Phèdre.	54	36	22	7	220	39	0,31
Théétète.	58	41	31	0	233	53	0,32
Parménide.	56	42	21	10	243	31,2	0,34
IV. DERNIER GROUPE.							
Sophiste.	139	36	59	20	468	39,6	0,65
Politique.	163	43	56	19	493	43,2	0,69
Philèbe.	100	38	55	16	405	43,2	0,56
Timée.	123	58	44	14	427	53,3	0,60
Critias.	51	8	18	12	169	11,2	0,24
Lois.	175	176	37	20	718	236,4	1

On a adressé à cette méthode stylométrique un grand nombre d'objections; les unes sont injustifiées, et les autres ont été prévues et écartées par l'auteur. On peut constater, d'abord, qu'elle repose sur plusieurs hypothèses ou postulats gratuits, à savoir : 1° que le style d'un auteur (même d'un écrivain aussi souple et aussi artiste que Platon) est fonction du temps seul; 2° qu'il varie uniformément et toujours dans le même sens avec le temps. On peut remarquer ensuite que le choix des particularités du dernier style, l'évaluation de leur importance relative et le choix des coefficients correspondants comportent une forte dose d'arbitraire. Mais l'auteur déclare avoir choisi les plus petits coefficients pour ne pas exagérer l'importance des particularités principales, et par suite les affinités qu'elles expriment; il préfère obtenir pour ces affinités une mesure trop faible qu'une trop forte. En outre, il a pris certaines précautions pour corriger les résultats brutaux de la statistique. Il ne considère comme comparables entre eux que des dialogues d'étendue à peu près égale, ou des morceaux à peu près égaux (voir l'énoncé de la *loi stylométrique*); en effet, la probabilité que telle particularité se rencontre dans tel dialogue (toutes choses égales d'ailleurs) ne peut pas être proportionnelle à la longueur de celui-ci. C'est ce que montre l'exemple du *Critias*, qui, évidemment postérieur au *Timée*, a proportionnellement une affinité beaucoup plus petite avec les *Lois*. De plus, en vertu de la loi des grands nombres, on ne peut fonder des conclusions chronologiques probables que sur l'observation d'un grand nombre

de particularités stylistiques (150 au moins dans un dialogue de longueur moyenne). Enfin, on ne peut tirer une inférence chronologique probable que d'une différence relative d'*un dixième* au moins[1]. Toutes ces réserves fort judicieuses tempèrent la rigueur aveugle de la méthode et répondent d'avance à la plupart des critiques.

L'auteur reconnaît lui-même que l'ordre chronologique des dialogues socratiques ne peut être définitivement établi sur un aussi petit nombre de stylèmes, mais sur une comparaison plus approfondie de ces dialogues entre eux[2]; et que, même pour les autres, les conclusions seraient mieux établies si au lieu de 500 particularités on en avait relevé des milliers. Toutefois, il constate que ces conclusions ne dépendent déjà *presque pas* du nombre des stylèmes observés : car si l'on réduit ce nombre à 370 (au lieu de 500), en éliminant 130 stylèmes qui se trouvent pour la première fois dans le *Soph.* et le *Pol.*, les affinités relatives du *Soph.*, du *Pol.*, du *Tim.* et des *Lois* varient à peine d'*un centième*, alors que le *Soph.* perd 69 unités d'affinité, le *Pol.* 86, le *Tim.* 53 et les *Lois* 102[3]. L'auteur est donc en droit de dire que les nombres trouvés possèdent une fixité analogue à celle des constantes physiques, et que la multiplication des observations ne pourra que les confirmer en les précisant par des approximations successives et croissantes. On voit que, par le grand nombre des indices

1. *Op. cit.*, p. 152.
2. Il se borne à affirmer que le *Gorgias* est probablement le dernier de ce groupe.
3. *Op. cit.*, p. 187.

observés, sa méthode est à l'abri des objections adressées à d'autres recherches philologiques qui, portant sur tel ou tel détail particulier de style, prétendaient en tirer des conclusions chronologiques. Un seul détail ne permet pas de telles conclusions, tandis qu'une multitude de détails réunis et concordants les autorise fort bien, parce qu'en se compensant les uns les autres, ils forment une sorte de moyenne qui fournit une mesure du style, d'autant plus exacte qu'ils sont plus nombreux. A vrai dire, Campbell est le seul qui, avec et avant Lutoslavski, échappe à cette objection, car il avait déjà observé plus de 100 particularités de style (mots rares[1]).

On a opposé à la méthode stylométrique l'hypothèse assez plausible d'une revision des dialogues par Platon, qui en aurait effacé ou brouillé le caractère stylistique[2]. A cette objection M. Lutoslavski a répondu victorieusement par un exemple topique : le livre Ier de la *République* est généralement reconnu être un dialogue socratique (sur la justice) analogue et contemporain du *Gorgias*, dont Platon a dû nécessairement remanier la forme pour le rattacher au grand dialogue qui en est la continuation ultérieure. Or ce remaniement a si peu effacé le caractère fondamental du style de ce morceau, que son affinité relative le sépare complètement des autres livres de la *Rép.*, et le place auprès du

1. Il est à remarquer que les recherches de Campbell et de Lutoslavski répondent précisément aux vœux de certains critiques de la stylométrie (par ex. Zeller) qui réclamaient des études d'ensemble qui tinssent compte de tous les détails significatifs du style et en fournissent un portrait exact et complet.
2. Cette hypothèse a été notamment émise par Blass pour maintenir l'ancienneté du *Phèdre* malgré les indices tirés du style.

Gorgias et du *Ménon*. On peut en conclure que les autres dialogues n'ont pas perdu davantage le style caractéristique de leur époque par une revision, d'ailleurs problématique, mais en tout cas moins profonde que celle qu'a dû subir le Ier livre de la *Rép*.

Enfin on a proposé, pour contrôler la méthode stylistique, apprécier sa justesse et sa légitimité, de l'appliquer aux œuvres de tel ou tel auteur moderne dont les dates soient bien connues. M. Lutoslavski fait ses réserves à ce sujet : une telle expérience ne sera jamais concluante, vu la différence des temps, des langues et des génies des auteurs. Mais il a vérifié sa méthode sur l'auteur même auquel il voulait l'appliquer. En effet, si l'ordre chronologique de l'ensemble des *Dialogues* est encore fort controversé, l'antériorité de tel dialogue par rapport à tel autre est certaine ou extrêmement probable pour des raisons extrinsèques ou intrinsèques manifestes. Si la méthode stylométrique conduit à affirmer la même antériorité, ce sera une confirmation de cette méthode. L'auteur a ainsi soumis sa méthode à 15 épreuves diverses, qui toutes ont été favorables; en voici quelques-unes (le signe ➻ indique l'antériorité du morceau qui le précède sur celui qui le suit) :

Rep. I ➻ *Rep*. X.
Rep. I ➻ *Rep*. II.
Rep. II ➻ *Rep*. IV.
Rep. II-IV ➻ *Rep*. VIII-X.
Rep. II-IV ➻ *Rep*. V-VII.
Rep. VIII-X ➻ *Tim*.
Rep. X ➻ *Critias*.

Théét. ➻ *Soph*.
Soph. ➻ *Pol*.
Mén. ➻ *Phéd*.
Parm. ➻ *Phil*.

Ces épreuves, dont les critiques de Lutoslavski n'ont pas assez tenu compte, sont pourtant décisives : car si, comme ils le prétendent, le style d'un dialogue ne dépend pas toujours ni exclusivement du temps, le résultat de la comparaison stylistique devrait être, dans certains cas au moins, contraire à l'ordre chronologique connu autrement et indépendamment. Or c'est ce qui n'arrive *jamais* [1].

Mais, à notre avis, la plus belle confirmation de la méthode de Lutoslavski consiste dans l'ordre lumineux qu'elle établit entre les dialogues au point de vue de leur contenu doctrinal, et qui permet pour la première fois de se rendre compte d'une manière complète et satisfaisante de l'évolution du système de Platon (v. § II).

Voici les conclusions chronologiques principales, c'est-à-dire les plus importantes et aussi les plus probables, auxquelles aboutit M. Lutoslavski :

1° Le dernier groupe est formé des *six* dialogues suivants :

Soph., *Pol*., *Phil*,, *Tim*., *Critias*, *Lois*.

2° Un groupe intermédiaire, précédant immédiatement le dernier, se compose de la *République*, du *Phèdre*, du *Théétète* et du *Parménide*.

1. A l'exception du couple *Timée-Critias*, pour les raisons indiquées plus haut. On remarquera que la plupart de ces épreuves de comparaison portent sur des morceaux de même longueur.

3° Le groupe précédent (premier groupe platonicien) comprend le *Cratyle*, le *Banquet* et le *Phédon*.

Quant aux dates des divers dialogues, elles sont fixées approximativement par des allusions historiques : le *Ménon* peu après 395, l'*Euthydème* vers 390, le *Cratyle* après la paix d'Antalcidas (387), le *Banquet* peu après 385; le *Phèdre* entre 380 (*Panégyrique* d'Isocrate) et 378 (mort de Lysias); le *Théétète* peut-être postérieur à 368, car l'auteur n'est pas éloigné d'admettre dans l'activité littéraire de Platon une interruption de dix à douze ans qui expliquerait à la fois la transformation de son système et les modifications de son style.

Les conclusions chronologiques de Lutoslavski ont été confirmées par les recherches mêmes instituées pour les reviser. M. Paul Natorp, répugnant à admettre pour le *Phèdre* et le *Théétète* une date aussi tardive, a essayé d'infirmer la thèse de Lutoslavski par une méthode stylométrique un peu différente[1]. Il a d'abord refait la statistique des mots rares, instituée par Campbell; et il a trouvé les moyennes suivantes de mots rares (par page Didot) :

1° Moyenne inférieure à 2,5 :

Parm., *Crito*, *Men.*, *Phil.*, *Charm.*, *Apol.*, *Lach.*, *Gorg.*, *Prot.*

2° Moyenne de 2,5 à 4,5 :

Phéd., *Théét.*, *Soph.*, *Euth.*, *Banq.*, *Crat.*, *Rep.*

3° Moyenne de 4,5 à 7,5 :

1. *Untersuchungen über Platos Phædrus und Thæetet*, 3 articles ap. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XII et XIII (1899).

Pol., *Lois*, *Phèdr.*, *Crit*[1]., *Tim.*

Il remarque que ces trois classes de dialogues correspondent en gros aux trois périodes de la vie de Platon, mais avec des exceptions manifestes et choquantes (*Parm.* et *Phil.* dans la 1re, *Soph.* et *Euth.* dans la 2e). On ne peut donc en tirer aucune conséquence touchant le *Théét.* et le *Phèdre* (qui se trouve d'ailleurs dans la 3e).

M. Natorp a ensuite dressé une liste de 1949 mots qui sont propres aux 14 dialogues des groupes B et C dans le tableau suivant[2] :

A : *Apol.*, *Crito*, *Prot.*, *Lach.*, *Charm.*, *Men.*, *Gorg.*

B : *Phèdr.*, *Théét.*, *Euth.*, *Crat.*, *Phéd.*, *Banq.*, *Rép.*

C : *Parm.*, *Soph.*, *Pol.*, *Phil.*, *Tim.*, *Crit.*, *Lois.*

Puis il compte combien de ces 1949 mots chacun de ces 14 dialogues a en commun exclusivement[3] avec les *Lois*, et il les range par ordre de nombres croissants comme suit :

Phéd., *Théét.*, *Soph.*, *Banq.*, *Pol.*, *Rép.*, *Phèdr.*, *Tim.*, *Crit.*

Puisque le *Tim.* et le *Crit.* apparaissent ainsi voisins des *Lois*, il compte combien de mots chaque dialogue a en commun exclusivement avec le groupe *Tim.-Crit.-Lois*, et il trouve l'ordre suivant :

Parm., *Gorg.*, *Apol.*, *Prot.*, *Euth.*, *Crat.*, *Théét.*, *Phil.*, *Phéd.*, *Banq.*, *Soph.*, *Rép.*, *Pol.*, *Phèdre.*

Ensuite il compte combien de mots chaque dialogue a en

1. *Crit.* = *Critias*; *Crito* = *Criton*; *Euth.* = *Euthydème*.
2. Qui traduit évidemment l'ordre chronologique le plus probable *a priori* selon l'auteur.
3. C'est-à-dire à l'exclusion de tout autre dialogue.

commun exclusivement avec le groupe C tout entier, et il obtient l'ordre suivant (peu différent du précédent) :

Parm., *Gorg.*, *Apol.*, *Prot.*, *Euth.*, *Théét.*, *Phéd.*, *Phil.*, *Crat.*, *Banq.*, *Soph.*, *Pol.*, *Rép.*, *Phèdre.*

Plusieurs autres statistiques analogues conduisent sensiblement au même résultat : le *Parm.* est toujours le premier; le *Phèdre* est toujours le dernier, et le *Théét.* se place vers le milieu. Nous en conclurons que de telles statistiques on ne peut tirer aucune inférence chronologique; mais si l'on pouvait en tirer une, elle ne pourrait que confirmer la date tardive du *Phèdre*, qui se place toujours immédiatement avant le groupe *Tim.-Crit.-Lois*[1].

Revenant alors à la méthode de Lutoslavski, M. Natorp, parmi ses 500 stylèmes, en choisit 181 qu'il considère comme homogènes et comparables, et en fait le dénombrement dans les 14 dialogues platoniciens. Par ordre de nombres *absolus* croissants, ces dialogues se rangent ainsi :

Euth., *Crat.*, [*Crit.*], *Banq.*. *Parm.*, *Phéd.*, *Phèdr.*, *Théét.*, *Soph.*, *Phil.*, *Pol.*, *Tim.*, [*Rép.*, *Lois*].

Et par ordre de nombres relatifs (proportionnels à la longueur) croissants, comme suit :

[*Rép.*], *Euth.*, *Crat.*, [*Lois*], *Phéd.*, *Banq.*, *Théét.*, *Parm.*, *Phèdr.*, *Tim.*, *Soph.*, *Phil.*, *Pol.*, [*Crit.*].

On a mis entre crochets les dialogues qui, par leur brièveté ou leur longueur, ne sont pas comparables aux autres. On remarquera que leurs rangs s'intervertissent quand on

1. Natorp, *loc. cit.*, 1er article.

passe des nombres absolus aux nombres relatifs, ce qui prouve que, comme le soutient Lutoslavski, la stricte proportionnalité n'est pas plus exacte que le nombre absolu, et fausse les résultats en sens inverse. Or, quand on considère ces deux listes, en général concordantes, on constate qu'elles confirment en somme l'ordre chronologique trouvé par Lutoslavski, et que le *Phèdre* et le *Théétète*, en particulier, y viennent à un rang assez avancé, après le *Banquet* et le *Phédon*, à côté du *Parménide*, du *Sophiste* et du *Timée*.

En résumé, à part quelques irrégularités aisément explicables, on retrouve l'ordre général assigné par Lutoslavski aux divers groupes qu'il a distingués.

M. Natorp a eu l'idée de comparer les dialogues entre eux en comptant combien de stylèmes ils ont en commun deux à deux; il pensait ainsi obtenir de leurs affinités relatives une mesure plus exacte que celle qu'on obtient en les comparant tous séparément à un seul (les *Lois*). Or de la comparaison des 14 séries ainsi trouvées, il ressort que les derniers dialogues sont constamment, avec la *Rép.* et les *Lois*, le *Soph.*, le *Pol.*, le *Phil.* et le *Tim.*, et que le *Phèdre* et le *Théét.* viennent avant ceux-ci, mais après le *Phédon*. Encore une fois, cela ne fait que confirmer l'ordre établi par Lutoslavski[1].

Au lieu de rapporter le nombre des particularités communes à deux dialogues à leur longueur totale, M. Natorp a eu l'idée de le rapporter au nombre total de particularités

1. Natorp, *loc. cit.*, 1er article.

qu'ils contiennent[1]. Chaque couple de dialogues a ainsi une affinité relative plus ou moins grande, qui est un indice de leur plus ou moins grande proximité chronologique. Les nombres les plus élevés sont ceux des couples *Soph.-Phil.*, *Soph.-Pol.*, *Théét.-Parm.*, ce qui confirme l'affinité du *Soph.*, du *Pol.* et du *Phil.*, et celle du *Théét.* et du *Parm.* Mais on constate, d'autre part, que les couples *Phéd.-Phil.*, *Crat.-Soph.*, ont des nombres supérieurs à celui du couple *Tim.-Crit.*, qui a pourtant plus d'affinité qu'aucun autre. Il semble donc que les nombres ainsi déterminés ne puissent pas fournir une sûre mesure de l'affinité mutuelle des dialogues, ni, par suite, de leur proximité dans le temps. M. Natorp reconnaît lui-même que lorsqu'on essaie d'inférer de ces nombres un ordre chronologique, on est inévitablement conduit à des contradictions; ce qui prouve que cette statistique n'a aucune valeur chronologique[2].

M. Natorp ne s'en tient pas là : il s'efforce de corriger les résultats de ses statistiques par des considérations d'ordre interne, qui sont en général peu probantes, et qui pourraient souvent se retourner contre sa thèse. Il prétend que la courbe du style, au lieu de monter uniformément (selon l'hypothèse de Lutoslavski), subit deux inflexions, l'une en montant pour le *Phèdre*, l'autre en baissant pour le *Parm.*

1. Par exemple, le *Théét.* contient 356 particularités, le *Parm.* 106, et ils en ont en commun 29. L'affinité du *Théét.* pour le *Parm.* serait mesurée par $\frac{29}{356}$, l'affinité du *Parm.* pour le *Théét.* par $\frac{29}{106}$. Il est naturel de prendre pour mesure de leur affinité mutuelle la fraction $\frac{29}{356 \times 106}$.

2. *Loc. cit.*, 3e article.

et le *Phil.*, ce qui intervertit en apparence leur ordre chronologique. Il explique cette anomalie par le fait que le *Parm.*, en raison de son sujet, a un vocabulaire très restreint, tandis que, pour la même raison, le *Phèdre*, dialogue poétique et brillant, a un vocabulaire riche et varié. Ces raisons sont fort plausibles; seulement elles prouvent que les statistiques de M. Natorp ne sont pas concluantes, mais non que celles de M. Lutoslavski ne le soient pas. Et, en effet, le vocabulaire (abondance des mots rares, etc.) est un mauvais criterium chronologique, car il dépend beaucoup des circonstances et du sujet traité; tandis que la grammaire et la syntaxe (notamment l'emploi des particules) fournissent un criterium plus fixe et plus sûr, parce qu'elles dépendent presque uniquement du tour d'esprit de l'auteur et de sa façon de penser. En un mot, le vocabulaire est un caractère secondaire et accidentel du style; tandis que la syntaxe, la structure des phrases, la forme des questions et des réponses, etc., sont des caractères essentiels, parce qu'elles constituent le squelette de la pensée et portent la marque personnelle de l'écrivain bien plus que les mots, qui sont du domaine public.

Malgré toutes ses tables, M. Natorp persiste à soutenir que le *Phèdre* est antérieur à tous les autres dialogues platoniciens (*Phédon*, *Banquet*, *Rép.*). Mais alors, ce n'était pas la peine de dresser tant de statistiques laborieuses et compliquées, pour en récuser ensuite les conclusions en invoquant des indices internes; d'autant que, à nos yeux, l'examen de ces indices internes corrobore les résultats de

la méthode stylométrique, et montre que le *Phèdre* est postérieur aux autres dialogues poétiques et mythiques.

Quant au *Théét.*, s'il ne précède pas immédiatement le *Soph.*, il ne peut lui être de beaucoup antérieur, d'autant plus qu'il est étroitement uni par son contenu au *Parménide*, qui lui-même se rapproche du *Sophiste*. Du moment que, comme M. Natorp, on admet que le *Soph.* et le *Parm.* appartiennent à la dernière période du platonisme, on n'a aucune raison pour ne pas ranger le *Théét.*, sinon dans la même période, du moins à la fin de la période précédente, à titre de transition; ce qui n'empêche pas que, comme le veut M. Natorp, le *Théét.* ne soit postérieur au *Phèdre*, bien qu'il en reste peu éloigné.

Enfin, M. Natorp a imaginé une méthode statistique encore plus compliquée, qui consiste à comparer, non plus *deux*, mais *trois* dialogues entre eux. Pour chaque dialogue A, il se pose cette question : Le dialogue X a-t-il *plus* ou *moins* d'affinité avec le dialogue A que le dialogue Y? Les réponses (figurées par + et —) forment ainsi pour chacun des 14 dialogues une table à double entrée, chaque entrée se composant des 13 autres dialogues. Mais de tous ces tableaux il est encore bien difficile de dégager un ordre chronologique probable; et cela se comprend, car de l'inégale affinité que deux dialogues ont avec un troisième, on ne peut tirer aucune conclusion touchant leur ordre absolu dans le temps, et quand pour déterminer celui-ci l'on combine des données aussi nombreuses, on tombe fatalement dans des contradictions. Quoiqu'il en soit, M. Natorp croit

pouvoir dégager de ses tables les trois groupes suivants :

A : *Euth.*, *Banq.*, *Rép.*, *Phéd.*; — *Phèdr.*, *Théét.*

B : *Parm.*, *Crat.*

C : *Soph.*, *Pol.*, *Phil.*, *Tim.*, *Crit.*, *Lois*[1].

Or le dernier groupe est exactement le même que pour M. Lutoslavski; il est précédé du *Parm.*, lequel succède lui-même immédiatement au *Théét.* et au *Phèdre*, celui-ci étant postérieur aux autres grands dialogues platoniciens : *Banq.*, *Rép.* et *Phéd.* C'est là, en somme (à part la place singulière du *Crat.*) une confirmation complète de la théorie de M. Lutoslavski. Au surplus, celle-ci pouvait déjà invoquer en sa faveur l'accord spontané et imprévu de Campbell, de Dittenberger et de Ritter, qui par des recherches philologiques toutes différentes avaient abouti séparément et sans se connaître à la même conclusion[2].

II

Or cette conclusion a justement une importance capitale pour déterminer l'évolution de la pensée de Platon. En effet, elle ruine définitivement l'hypothèse de la période éléatico-mégarique, que M. Lutoslavski qualifie de « mythe »,

1. Natorp, *loc. cit.*, 3e article.

2. M. Otto Immisch (*Zum gegenwärtigen Stande der platonischen Frage*, ap. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. III, cah. 6-9, 1899), tout en critiquant assez sévèrement la méthode stylométrique, reconnaît qu'elle a tout au moins établi un résultat certain : c'est que le *Théét.*, le *Parm.*, le *Soph.*, le *Pol.* et le *Phil.* appartiennent à la dernière période de la vie de Platon, et traduisent une réforme de son système. — Quant au *Phèdre*, que le même auteur date de 403 (du vivant de Socrate!) cette thèse nous paraît absolument invraisemblable. D'ailleurs M. v. Wilamowitz, qui plaçait autrefois le *Phèdre* à cette époque, s'est rangé depuis lors à l'avis des philologues qui le placent vers 380.

attendu qu'elle n'est appuyée que sur un seul témoignage fort suspect[1]. Cette hypothèse, émise avec réserve par Tennemann, a été adoptée par Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, et a passé comme dogme dans les ouvrages classiques de Zeller et d'Uberweg-Heinze[2]. Elle avait cette conséquence, fort grave, qu'on plaçait entre 399 et 387 la série des dialogues *dialectiques* qui va du *Théétète* au *Politique*; cela rendait fort difficile à comprendre le rapport de ces dialogues aux dialogues proprement platoniciens (*Banq.*, *Phéd.*, *Phèdre*, *Rép.*), que l'on considérait comme postérieurs. Tout s'explique au contraire et s'éclaircit merveilleusement dans la nouvelle hypothèse, et l'ordre et la lumière qu'elle apporte dans cette question si obscure du développement progressif du platonisme ne sont pas la moins forte preuve de sa vérité.

C'est du reste ce que M. Lutoslavski a montré en détail dans la plus grande partie de son grand ouvrage (ch. IV-X); cette partie, consacrée en apparence à un exposé historique de la Logique de Platon, est surtout employée à confirmer les conclusions chronologiques de la méthode stylométrique par une analyse comparative et critique de la forme et du contenu des dialogues, de manière à en faire ressortir l'ordre et l'enchaînement. Aussi la Logique de Platon disparaît-elle un peu dans ces chapitres derrière la discussion

1. Celui d'Hermodore, rapporté par Diogène Laërce, affirmant que Platon aurait émigré à Mégare chez Euclide après la mort de Socrate pour fuir « les tyrans ». (*Op. cit.*, p. 43 sqq.)

2. Ueberweg a pourtant été le premier à soutenir la date tardive de la trilogie du *Théétète*, et sa thèse a été confirmée par Tocco, Teichmüller, Peipers et Jackson.

chronologique, et se trouve mêlée à des détails, non moins intéressants d'ailleurs, sur l'histoire de la métaphysique, de la morale et de la psychologie de Platon. Il y aurait avantage à dégager de cette discussion les lignes générales de l'évolution du système; c'est ce que nous allons essayer de faire dans les pages suivantes[1].

Nous ne nous attarderons pas à la période socratique, parce que, si elle prête dans le détail à bien des discussions, elle n'est pas contestée dans son ensemble. Tout le monde reconnaît que Platon a commencé par être le disciple de Socrate, et par composer, en imitant l'enseignement de son maître, les dialogues dits socratiques, soit du vivant de Socrate, soit peu après sa mort[2]. Les uns (*Petit Hippias*, *Lachès*, *Charmide*, *Lysis*) sont méeutiques et propédeutiques; les autres, plus importants et probablement postérieurs (*Prot.*, *Euth.*, *Mén.*, *Gorg.*), sont dirigés contre les sophistes, que Socrate avait combattus toute sa vie. Les derniers surtout ont un caractère dialectique et positif qui

1. Bien que l'exposé qui va suivre doive beaucoup à M. Lutoslavski, il est aussi le résultat de nos études antérieures, notamment d'un cours que nous avons fait en 1894-95 à l'Université de Toulouse sur *le Système de Platon considéré dans son développement historique*. Ce cours lui-même nous avait été suggéré par les leçons de M. Brochard à la Sorbonne (en 1893) où notre savant maître avait fait ressortir l'évolution de la morale platonicienne, et remarqué que le *Théét.* et le *Soph.* étaient pour la logique l'analogue de ce que le *Phil.* est pour la morale (dont il marque la dernière phase). Nous n'avons eu qu'à développer ces précieuses indications pour dresser le plan du cours susdit, où, par une inconséquence regrettable, due à l'autorité prépondérante de Zeller, nous restions encore fidèle à l'hypothèse de la « période mégarique ». D'autre part, la lecture de Teichmüller, avec qui nous nous étions rencontré dans l'interprétation des mythes de Platon, nous avait déjà révélé le véritable sens du passage capital du *Sophiste* (249 BC) qui marque la transformation décisive de l'ontologie platonicienne.

2. L'*Euthyphron*, l'*Apologie* et le *Criton* sont des écrits de circonstance et d'apologie qui ont dû suivre de près la mort de Socrate (399).

montre que Platon commence à professer une doctrine personnelle, peu différente encore de celle de Socrate.

Platon a hérité de la méthode logique de son maître : il emploie comme lui l'interrogation pour réfuter l'erreur et découvrir la vérité, distinguer par une critique purement logique les opinions vraies des fausses. Il pratique comme lui l'induction logique, tirée des exemples de l'expérience vulgaire et fondée sur l'analogie, et la définition, qui conduit à la formation des concepts. Il se réfère encore aux opinions communes, à l'autorité des hommes compétents et sages. Il applique principalement cette méthode à définir les concepts moraux : la tempérance (*Charm.*), le courage (*Lach.*), la piété (*Euthyphr.*), et il aboutit toujours à cette conclusion essentiellement socratique, que toute vertu est une science, que savoir le bien, c'est le faire, et que nul n'est méchant volontairement (*P. Hipp.*). Il s'ensuit que la vertu peut s'enseigner (*Prot.*, *Mén.*).

Dans la polémique contre les sophistes, l'attention de Platon se trouve attirée sur la logique, sur les conditions formelles du vrai et du faux. Dans le *Prot.*, le criterium de la vérité est encore le principe de contradiction pur et simple, au sens absolu où les sophistes en usaient et en abusaient. Mais déjà dans l'*Euthyd.* il est obligé, pour réfuter des sophismes grossiers, de spécifier ce principe par des conditions restrictives, de distinguer entre le *dictum simpliciter* et le *dictum secundum quid*, c'est-à-dire entre le sens absolu et le sens relatif des termes[1].

1. Cf. *Rep.* 438 E (Lutoslavski, *op. cit.*, p. 283).

Dans le *Ménon* apparaît la théorie platonicienne de la connaissance, avec la distinction de la science et de l'opinion; mais la science dérive de l'opinion par une simple transformation logique qui consiste dans la déduction. En même temps, Platon fonde la méeutique socratique sur l'hypothèse (mythique) de la réminiscence, c'est-à-dire, au fond, de la science infuse et innée (il importe de remarquer que le contenu de la réminiscence n'est pas encore les Idées).

Le *Gorgias*[1] confirme la distinction de la science et de l'opinion (ou fausse science) : Platon affiche un souverain mépris pour les opinions populaires et pour les politiques vulgaires (comme à la fin du *Ménon*). Cette distinction se traduit, dans le domaine moral, par la distinction non moins tranchée du plaisir et de la vertu. Platon soutient qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, mais d'une manière toute négative (en réfutant logiquement la morale des sophistes) et non d'une manière positive (en montrant que la justice est réellement un bien pour celui qui la pratique). La même thèse est défendue, par les mêmes arguments et contre les mêmes adversaires, dans le I[er] livre de la *Rép.*, qui paraît être une réédition du *Gorg.*[2]. Ajoutons que (malgré l'avis contraire de Zeller) on ne trouve dans les dialogues précédents *aucune trace* de la théorie des Idées.

1. Certainement postérieur à la mort de Socrate, à laquelle il fait allusion, ainsi que le *Ménon* (où figure Anytos).

2. D'après le style, le I[er] livre de la *Rép.* se placerait entre le *Gorg.* et le *Crat.* (Lutoslavski, *op. cit.*, p. 321).

C'est à la fin du *Cratyle*[1] qu'apparaît cette théorie, en opposition avec la doctrine d'Héraclite (dont Cratyle est le disciple). Rappelons comment Aristote explique la genèse du platonisme : il est né de la synthèse du socratisme, qui cherchait la vérité dans les concepts généraux, et de l'héraclitéisme, qui présentait le monde sensible comme un perpétuel devenir. Pour trouver à la science un fondement objectif immuable, Platon est naturellement amené à *réaliser* le concept socratique sous forme d'Idée. Toute chose sensible a son Idée; l'ensemble des Idées constitue un monde intelligible dont le monde sensible n'est que la copie ou le reflet. L'idée s'oppose aux choses par tous ses caractères essentiels (unité, immortalité, pureté, perfection). Le seul moyen de la connaître est primitivement l'intuition rationnelle, présentée dans le *Banquet* sous une forme presque mystique : l'âme s'élève par une sorte d'enthousiasme des beautés sensibles au Beau intelligible, à l'idée du Beau qu'elle y reconnaît (en vertu de la réminiscence). De même, la vertu consiste (dans le *Phédon*) à se détacher des choses sensibles, à se délivrer de la prison du corps, à s'affranchir des sens, pour contempler les Idées pures; c'est une morale d'ascétisme et de mortification : il faut mourir au monde sensible pour renaître dans le monde intelligible, et y acquérir la véritable immortalité en s'assimilant aux Idées éternelles[2]. Platon arrive ainsi à creuser un abîme

1. Si l'on admet que l'allusion à Egine (433 A) permet de dater le *Cratyle* de 387 environ, on constate que c'est précisément la date de l'ouverture de l'Académie.
2. Le *Banquet* déclare expressément qu'il n'y a pas d'autre moyen de se rendre immortel (208 AB).

entre le monde sensible, simple apparence, et le monde intelligible, seule réalité, et par suite entre le corps et l'âme, considérés comme appartenant respectivement à ces deux mondes. Seulement on ne peut plus comprendre, ni comment l'âme, d'essence idéale, a pu s'incarner dans un corps, ni comment, une fois plongée dans le monde sensible, elle peut s'élever à la contemplation des Idées transcendantes. Cette double difficulté va diriger toute l'évolution ultérieure du système, qui tendra de plus en plus à rapprocher les deux mondes et à combler leur intervalle par des intermédiaires; d'autant plus que Platon, revenu de son premier enthousiasme idéaliste, va s'intéresser de nouveau aux problèmes pratiques, et s'efforcer de faire passer ses théories dans la réalité au moyen de la politique et de l'éducation.

Le principal de ces intermédiaires est l'âme elle-même, déjà figurée dans le *Banquet* par Éros, le démon interprète des hommes et des dieux, lien du ciel et de la terre. Mais pour cela il faut que sa nature devienne intermédiaire et composite. De là vient la théorie des trois parties de l'âme, exposée dans la *Rép.* et dans le *Phèdre* (et absente du *Banq.* et du *Phédon*[1]). Cette théorie est illustrée par celle des trois classes de la cité (présentée comme une allégorie de l'âme) et lui sert à son tour de fondement. L'âme est un être com-

1. A cette raison, déjà très forte, de considérer la *Rép.* et le *Phèdr.* comme postérieurs au *Banq.* et au *Phéd.* (a fortiori au *Gorg.*), nous ajouterons celle-ci, que la métempsychose, absente des mythes du *Gorg.* et du *Phéd.*, apparait au contraire dans la *Rép.* et le *Phèdr.* et devient prépondérante dans le *Tim.* et les *Lois*; et de plus, que l'eschatologie du *Phèdre* (249 AB) paraît rappeler et développer celle de la *Rép.* (615-17).

plexe, qui participe aux deux mondes; par la raison, elle possède et contient en elle les Idées; par le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν, elle s'incarne dans le corps pour l'animer et le diriger. Aussi apparaît-elle, non plus seulement comme principe *de la vie* des êtres organisés (*Phéd.*), mais comme principe du *mouvement* dans tout l'Univers (*Phèdr.*)[1]. Cette théorie de l'âme fournit une nouvelle conception de la vertu, non plus une et réduite à la seule science (Socrate), mais complexe et hétérogène : la sagesse, le courage et la tempérance sont les vertus propres des trois parties de l'âme; et la justice, vertu suprême, consiste dans leur harmonie hiérarchique. La vertu ne consiste plus à sacrifier le corps à l'âme, le sensible à l'idéal, les passions à la raison, mais à les subordonner et à les discipliner. Par là s'explique et se justifie enfin la thèse du *Gorgias* : la vertu est bonne en elle-même, elle est le souverain bien, parce qu'elle est la *santé* de l'âme, tandis que le vice consiste dans la maladie de l'âme et la discorde de nos facultés. La morale sociale est calquée sur la morale individuelle : la justice consiste dans l'ordre et la subordination normale des classes de la cité; pour chaque citoyen, la vertu consiste à faire son office, c'est-à-dire à vaquer aux occupations de son état. A cette division du travail correspond la division de la vertu, chaque classe ayant sa vertu propre, indépendante de la science ou sagesse[2].

1. Ce qui est une nouvelle raison de considérer le *Phèdre* comme postérieur au *Phédon* et même à la *Rép.*, car la conception de l'âme comme principe de mouvement en est absente, tandis qu'elle domine dans *Tim.* et *Lois.* (Lutoslavski, *op. cit.*, p. 332 et suiv.)

2. Comme chez Aristote, il y a maintenant une vertu pour chaque état social (la femme, l'enfant, l'esclave même).

La logique de Platon se développe et se perfectionne en même temps. A l'*induction* socratique fondée sur l'opinion vulgaire, il substitue la *déduction hypothétique* qui prend pour point de départ une idée connue *a priori*, quitte à déduire à son tour cette idée d'une autre et à remonter ainsi de principe en principe jusqu'au principe suprême, qui est l'idée du Bien. Ainsi s'établit une certaine hiérarchie entre les Idées; Platon reste fidèle au finalisme socratique en plaçant au sommet l'idée du Bien, comme raison d'être de toutes les autres et par suite de toutes les choses sensibles qui en participent. La distinction absolue des deux mondes est encore maintenue dans la *Rép.* : la science a pour objet l'Être, c'est-à-dire les Idées; l'ignorance a pour objet le non-être (ce qui n'est pas), et l'opinion vraie a pour objet le devenir (ce qui peut être autre qu'il n'est) (479 A). Mais à cette opinion, qui est le mode de connaissance approprié au monde sensible, aux choses qui changent, le *Phèdre* reconnaît une certaine valeur, bien plus que le *Ménon*. De plus, entre la science et la sensation s'intercalent des connaissances qui constituent autant d'échelons pour s'élever aux Idées : d'une part, la connaissance sensible, l'opinion, se précise et s'épure par les mesures exactes, qui soumettent tous les phénomènes au raisonnement et au calcul (*Rép.* 602 D). D'autre part, les mathématiques pures sont une préparation et un succédané de la dialectique, puisque, au surplus, elles emploient, elles aussi, la déduction hypothétique; et, quoiqu'elles soient bien supérieures aux mathématiques appliquées (astronomie), elles s'y relient néan-

moins, et permettent ainsi de passer progressivement de la perception sensible à l'Idée pure. Le pont est décidément jeté entre les deux mondes, et, comme on voit, au moyen des mathématiques et des mesures physiques[1]. Il y a là le germe de la physique du *Timée* et du pythagorisme platonicien.

Par le fait qu'il reconnaît à l'opinion une valeur provisoire et préparatoire, Platon réhabilite dans une certaine mesure l'éloquence et la poésie, ainsi que les législateurs et les poètes, qui tous n'ont pour guide que l'opinion vraie; c'est ce que montre le *Phèdre* par son contraste avec le mépris intransigeant dont témoigne le *Mén.* La rhétorique elle-même est un auxiliaire utile de la dialectique : ne faut-il pas s'adresser, non seulement à la raison des hommes, mais à leur cœur et à leurs passions, pour les convertir au vrai et au bien? (*Phèdre*, 261 AB). La rhétorique est donc bonne, à la condition qu'elle se subordonne à la dialectique; et comme elle suppose une connaissance profonde des âmes, le meilleur orateur sera le philosophe. Nous sommes loin du dédain socratique pour les artifices et les « flatteries » de la rhétorique, si vivement exprimé dans le *Gorgias*[2].

Enfin le *Phèdre* contient l'indication d'une méthode dialectique plus savante et plus compliquée, qui va devenir prépondérante dans la dernière période. C'est la double

1. Lutoslavski, *op. cit.*, p. 317.
2. Comparer par ex. *Gorg.* 464-5 à *Phèdr.* 270 B. M. Lutoslavski croit voir dans le *Phèdre* (non sans vraisemblance) le plan de la *Rhétorique* d'Aristote, ou plutôt la trace d'un enseignement oral et technique de la rhétorique, qu'Aristote n'aurait guère eu qu'à rédiger.

méthode de définition et de division des concepts, d'où résulte leur classification par genres et par espèces. Cet art des divisions est le privilège du philosophe; il lui permet de démêler et de réfuter les sophismes... et au besoin d'en commettre (*Phèdr.*, 262 B, 273 D). Cela annonce et prépare la distinction du sophiste et du philosophe (*Parm.*, *Soph.*, *Phil.*).

C'est du reste cet art que Platon applique désormais avec rigueur et persévérance dans les définitions et les classifications en apparence futiles ou pointilleuses qui caractérisent les dialogues « dialectiques », et qui semblent surtout destinées à donner des échantillons de sa nouvelle méthode. Ces dialogues se distinguent déjà des autres par leur forme, moins dramatique et plus dogmatique : la conversation y ressemble moins à une discussion qu'à une leçon, et se rapproche du discours suivi adopté dans *Tim.*, *Crit.* et *Lois.* La diminution de l'intérêt scénique se traduit par l'arrangement en trilogie, qui épargne la peine de dessiner de nouveaux caractères, et qui rapproche ces dialogues du *Timée* et du *Critias*; d'autant plus que les deux trilogies (celle du *Soph.* et celle du *Tim.*) se rattachent à des dialogues où elles ne sont ni annoncées ni prévues (*Rép.*, *Théét.*) et sont restées toutes deux inachevées. Enfin le personnage de Socrate s'y efface devant des personnages parfois anonymes qui prennent sa place et parlent au nom de Platon (l'Éléate, Parménide, Timée, l'Athénien). Tout cela nous révèle un nouveau Platon, de moins en moins socratique et de plus en plus dogmatique.

Le *Théétète* en particulier n'a rien, malgré l'apparence, d'un dialogue socratique : bien qu'il soit en partie consacré à la réfutation de Protagoras, il suffit de le comparer aux dialogues dirigés contre les sophistes pour mesurer la distance qui les en sépare. Au lieu de combattre le sophiste corps à corps, Socrate s'adresse à un jeune homme docile et bien disposé ; au lieu de discuter la doctrine pied à pied et de la réduire à l'absurde, il commence par l'exposer dans toute sa force et par l'approfondir, en montrant dans la physique héraclitéenne l'origine du sensualisme de Protagoras. A ce sensualisme il oppose l'idéalisme absolu des Éléates ; il parle de Parménide avec une respectueuse admiration, tout en annonçant le *Parménide* (*Théét.*, 183 E). Quant au fond du sujet, il est double : la question logique est celle de la possibilité de l'erreur, que le phénoménisme sensualiste rendait inexplicable aussi bien que l'idéalisme radical des Éléates. La question métaphysique correspondante est le problème de l'être : l'être est-il le monde sensible dans son perpétuel devenir, ou les Idées absolues dans leur essence immuable?

Ces deux questions, posées dans le *Théétète*, ne sont résolues que dans le *Soph.* Mais auparavant Platon réfute l'idéalisme éléatique par sa propre méthode logique, en montrant que si l'on pose les idées comme absolues, et qu'on déduise les conséquences logiques de cette thèse, on aboutit à des contradictions qui la ruinent [1]. C'est l'objet des antinomies du *Parm.* [1], dont la première partie expose les difficultés auxquelles se heurte la théorie des Idées, quand on pose celles-ci comme « séparées », sans communication avec le monde ni entre elles. La transcendance des Idées ne permet d'expliquer ni le monde, ni la connaissance. Cela prépare la théorie de la participation ou du mélange des Idées, développée dans le *Sophiste*.

Le *Sophiste*, avons-nous dit, résout d'abord le problème de l'erreur, en admettant l'existence du non-être, non pas du non-être absolu, du néant dont on ne peut rien penser ni dire, mais du non-être relatif qui réside au sein même des Idées, par le fait seul qu'elles sont plusieurs et différentes, et qui consiste à « être autre ». C'est ce non-être qui permet aux Idées de se mélanger entre elles, mais non au hasard : et la dialectique est justement la science des combinaisons possibles (ou vraies) des Idées, tandis que l'erreur consiste à former des combinaisons impossibles (ou fausses). D'autre part, au point de vue métaphysique, Platon réfute tour à tour le sensualisme matérialiste et le monisme idéaliste, et adopte une solution intermédiaire. L'Être est, non pas un, mais plusieurs : il est constitué par un monde d'Idées en connexion réciproque, et dont les combinaisons produisent

1. De même, dans le *Soph.*, Platon montre que si l'on refuse, au nom du principe de contradiction, d'admettre toute relation entre les idées (sous prétexte qu'une idée ne peut *être autre* qu'elle-même) on rend impossible le jugement et par suite la science.

1. Cf. le *Soph.* (244 B et suiv.), où Platon réfute la thèse éléatique : « L'Être est un », en montrant qu'elle est contradictoire : si l'Être est un, il est plusieurs. Il est ainsi amené à restreindre la portée du principe de contradiction, auquel les Éléates accordaient une valeur absolue, et à le formuler avec les mêmes réserves qu'Aristote (*Soph.* 230 B). De même il distingue, avant Aristote, la négation de la privation, et les contraires des contradictoires : le principe du milieu exclu ne vaut que pour les contradictoires, et non pour les contraires.

les choses sensibles. En ce sens, les choses sensibles sont un mélange d'être et de non-être, et c'est précisément pour cela qu'elles *deviennent*. Mais puisque le non-être lui-même *est* (et est une Idée mêlée aux autres), ce mélange acquiert une réalité égale, il devient même la réalité complète et totale, d'autant que les Idées y sont immanentes et n'existent qu'en lui. En un mot, Platon restitue à l'Univers la réalité dont il l'avait dépouillé au profit des Idées transcendantes; et c'est ce qu'il veut dire quand il affirme que l'Être réel et parfait (τὸ παντελῶς ὄν) possède la raison, l'âme, la vie et le mouvement (*Soph.*, 248 E.) On a cru à tort qu'il attribuait aux Idées toutes ces propriétés[1], car il affirme aussitôt après que les Idées ne peuvent exister qu'immuables et en repos (249 BC; cf. 248 B), et que la raison, la vie, etc., ne peuvent appartenir qu'à l'âme[2], de sorte qu'en fin de compte il se dit obligé de considérer le mouvement et les choses qui se meuvent comme existant réellement (249 A). Mais c'est l'univers (τὸ ὄν, τὸ πᾶν, 249 CD) qu'il ne saurait concevoir comme immobile et privé de vie et de pensée; et c'est pourquoi il lui attribue une âme et une raison, c'est-à-dire l'immanence des Idées. En un mot, il refuse également d'admettre le Tout immobile des Éléates et le Tout en mouvement d'Héraclite, et il professe que l'Univers est un mélange de repos et de mouvement, de matière et d'Idées, *et que c'est là la réalité véritable.*

1. « Pourquoi pas aussi un corps? » dit spirituellement M. Lutoslavski. *Op. cit.*, p. 424.
2. Cf. *Tim*, 30 B, 37 C, 46 D.

Les conséquences morales de cette nouvelle métaphysique sont développées dans le *Philèbe*. Le souverain bien n'est pas sans doute le plaisir, qui appartient au devenir, au genre infini; mais il n'est plus la science abstraite et pure, état idéal et « divin », mais par là même irréel et surhumain. L'être est à présent défini par la « puissance d'agir et de pâtir » (*Soph.*, 247 D). Son bonheur ne peut être celui d'une pierre : il doit être un mélange de contemplation et d'action, de science et de plaisir, où la raison domine pour y faire régner l'harmonie et la proportion. Le souverain bien consiste avant tout dans la *mesure*, non pas dans les Idées, mais dans l'application des Idées, comme règle pratique, à l'expérience sensible[1].

Que ce soit bien là la pensée de Platon, c'est ce que prouve tout le *Timée*. C'est par l'âme, qui leur sert de véhicule mythique, que les Idées s'incarnent dans le devenir et régissent les mouvements de l'Univers. L'âme est considérée comme la cause du mouvement et du devenir en général, c'est-à-dire du mélange de l'être et du non-être, dont elle est elle-même constituée. C'est elle la troisième nature, intermédiaire, qui entre dans le cratère du démiurge; c'est elle aussi le 4[e] principe du *Philèbe*, la *cause* du mélange du fini et de l'infini (plus exactement, de la limite et de l'illimité), c'est-à-dire des Idées et de la matière. Quant à cette matière, dont l'espace n'est que l'image, et qui constitue non seulement les choses sensibles, mais les Idées elles-

1. Le μέτριον du *Phil.* se trouve défini dans le *Pol.* (284-5).

mêmes, c'est le non-être du *Soph.* ou l'*infini* du *Phil.*, ou encore, au point de vue mathématique, *la dyade indéfinie du grand et du petit*, c'est-à-dire l'idée de grandeur continue, susceptible de toutes les déterminations idéales. Ainsi s'achève l'évolution du système : les Idées elles-mêmes sont le produit du mélange de l'un et de l'infini; elles sont donc au fond de la même nature que les âmes et que les choses. L'abîme creusé entre les Idées et le monde sensible se trouve comblé, et leur opposition se résout en unité.

Par là s'explique enfin ce pythagorisme de Platon dont Aristote nous a transmis la lettre plutôt que l'esprit, et où l'on a cru voir une seconde philosophie, alors qu'il n'est que l'aboutissement naturel de tout le platonisme. Si les Idées sont un mélange d'un et d'infini, elles sont de même nature que les nombres, qui résultent de l'application de l'unité à la grandeur infinie. Les nombres sont aussi des Idées, mais des Idées qui régissent les phénomènes naturels, et qui expriment mieux que toute autre la domination de la raison sur la matière. C'est pourquoi l'âme du monde, chargée de diriger les astres, est composée de nombres (n'est-elle pas le « lieu des Idées »?) et de même les âmes individuelles, qui ont pour office de *comprendre* l'ordre universel et de l'imiter par leurs propres pensées. Platon a esquissé une explication mécanique et géométrique de la nature analogue en principe à celle de Descartes, et il a eu le mérite singulier d'entrevoir que cette explication devait résulter de l'application des mathématiques à la physique.

Aristote lui a reproché d'avoir cherché le général à la fois dans les concepts et dans les notions mathématiques[1]; en cela, il a parfaitement défini les deux pôles de la pensée de Platon, ou plutôt les deux termes entre lesquels elle a évolué. Parti de la doctrine logique et morale de Socrate, Platon a abouti à un pythagorisme que ses successeurs n'ont fait qu'exagérer et fausser. Il a commencé par ériger les concepts socratiques en Idées, c'est-à-dire en êtres absolus, pour justifier et fonder la science. Puis il s'est aperçu que, pour expliquer l'erreur (fausse science) et l'opinion (moindre science), il fallait admettre l'existence du non-être et rétablir la communication entre les Idées et le monde; il a été ainsi amené à rendre à celui-ci la réalité dont il l'avait d'abord dépouillé. En logique, Platon part de l'induction socratique, puis lui substitue la déduction hypothétique, la méthode des divisions et classifications de concepts, et ébauche la table des catégories[2]. En morale, il part de la vertu socratique identique à la science; puis, distinguant dans l'âme diverses facultés et dans la cité diverses classes, il admet une pluralité de vertus hétérogènes. Après avoir fait consister le souverain bien dans la contemplation rationnelle des Idées, il en fait un mélange harmonieux de science et de plaisirs purs, où la raison joue un rôle dominant, mais non plus exclusif. A la morale ascétique du *Gorgias* et du *Phédon*, qui prêche le détachement des sens et du corps, le renoncement au monde sensible, succède une morale

1. *Métaphysique*, 1084 b 23.
2. *Théét.*, 185 C; *Parm.*, 129 E, 136 A; *Soph.*, 254 DE; *Tim.*, 37 AB.

humaine et naturaliste qui recommande l'exercice harmonieux de toutes nos facultés. De même, après avoir (sous l'influence décourageante de la mort de Socrate) témoigné un grand mépris pour les politiciens et les rhéteurs, et une grande aversion pour la vie pratique, Platon se présente comme un réformateur politique et social, voire même comme un maître de rhétorique, et rêve de devenir un législateur et un fondateur de cités. Enfin, après avoir dédaigné le monde sensible comme un vain fantôme et une trompeuse apparence, il lui restitue une existence et une valeur réelles, et, sans espérer jamais arriver à une certitude que la connaissance de la nature ne compte pas, il essaie d'expliquer le monde physique par un mécanisme géométrique qui permette de soumettre les phénomènes à la mesure et au nombre, c'est-à-dire aux Idées. Il a ainsi passé d'une manière progressive et continue du dualisme au monisme, de la transcendance à l'immanence, de l'idéalisme au réalisme, des concepts aux nombres, de la dialectique aux mathématiques.

SUR LE « PARMÉNIDE » DE PLATON DANS SA RELATION AUX CRITIQUES ARISTOTÉLICIENNES DE LA THÉORIE DES IDÉES.

Par David G. Ritchie

Professeur à l'Université de St-Andrews (Écosse).

Dans le *Parménide*, Platon fait énoncer par Socrate, jouant le rôle d'un très jeune homme (σφόδρα νέον, 127 C), la théorie des idées sous la forme où nous la trouvons exprimée dans la *République* et le *Phédon*. Cette théorie est alors critiquée par le vieux philosophe Éléate, Parménide; et les arguments employés par Parménide sont pour la plupart les arguments mêmes employés, ou plutôt indiqués par voie d'allusion, dans la *Métaphysique* d'Aristote (A et M). Si donc le dialogue est de Platon, nous nous trouvons en face de ce fait singulier : Platon critiquant sa propre doctrine, — la doctrine à laquelle il semble fidèle dans le *Timée* : or, le *Timée*, dans toutes les théories concevables de l'ordre des dialogues qui se concilient avec l'authenticité du *Parménide*, doit être placé après celui-ci. Cette critique, en outre, est placée dans la bouche du grand philo-

sophe Éléate, et cependant la conclusion des arguments dialectiques dans la seconde partie du dialogue semble constituer une réfutation de l'Éléatisme. Autre énigme : le complet silence d'Aristote sur le *Parménide*. C'est le seul dialogue important de Platon auquel on ne puisse trouver d'allusion dans les écrits Aristotéliciens (*Top.*, IV, 2, 122 *b*, 26 peut difficilement être considéré comme s'appliquant avec certitude au *Parménide*, 138 B, car *Théétète*, 181 C, contient une discussion plus développée du mouvement).

La première hypothèse qui se puisse faire pour échapper à ces difficultés, c'est que le dialogue ne soit pas de Platon. Mais, si nous rejetons le *Parménide*, nous aurions à rejeter aussi le *Sophiste*, qui semble clairement y faire allusion (cf. *Soph.*, 217 C, où il semble que l'on réfère le lecteur à la discussion contenue dans le dialogue, et non pas simplement, comme l'allusion du *Théétète*, 183 E, à la rencontre de Socrate avec Parménide). Si nous rejetions le *Sophiste*, nous aurions à rejeter encore le *Politique*, qui nous est donné comme en constituant la suite. Or il y a plusieurs allusions probables à ces deux dialogues chez Aristote : et la classification des gouvernements dans le *Politique* est clairement celle qu'Aristote adopte dans l'*Éthique à Nicomaque* (VIII, 10), se bornant à modifier la terminologie, et celle dont il part dans sa *Politique* (III, 7). Ainsi le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Politique* doivent être tous antérieurs à l'époque où la *Politique* d'Aristote fut écrite. Les premiers mots de la *Politique* sont une allusion presque certaine au *Politique*. Si donc

Platon n'était pas l'auteur de ces dialogues métaphysiques, quel est ce grand philosophe inconnu, dont les œuvres se sont dissimulées sous le nom de Platon? Pourrait-il être Aristote lui-même, à qui les anciens catalogues semblent assigner un dialogue appelé le *Sophiste* et un autre appelé le *Politique*? Mais le περὶ φιλοσοφίας, dont on a identifié des fragments considérables, n'est pas le *Parménide*, et le περὶ τῆς ἰδέας (ou περὶ ἰδεῶν?), d'après la place qu'il occupe dans le catalogue, ne semble pas être un dialogue. Et, puisque la *Politique* d'Aristote critique les idées du *Politique*, nous n'échapperions au reproche d'avoir fait de Platon le critique de lui-même qu'en faisant d'Aristote le critique de lui-même. En outre, nous avons le témoignage exprès d'Aristote en faveur de l'authenticité platonicienne des *Lois* (Pol., II. 7 § 4, 1266 *b* 5; cf. 6 § 1, 1 264 *b*, 26), qui, pour le style et la manière, semblent plus éloignées du Platon qui écrivit le *Protagoras* et l'*Euthydème* que ne semble le *Parménide*.

Une seconde hypothèse voudrait placer les dialogues métaphysiques (*Theaet.*, *Parm.*, *Soph.*, *Pol.*) avant le *Phèdre*, la *République* et le *Phédon*. On suppose qu'ils appartiennent à une période « Mégarique » (l'introduction au Théétète s'accorde avec cette conjecture), période de dialectique et de critique antérieure à celle où Platon conçut le système développé dans la *République*. Mais, tandis qu'il n'est pas impossible d'admettre que Platon devint par la suite mécontent de la manière dont il avait formulé la doctrine des idées dans la *République*, il est très difficile de

supposer que, l'ayant critiquée avec tant de pénétration dans le *Parménide*, il l'ait ensuite formulée avec les mêmes vices qui s'y trouvent signalés. Il nous faudrait supposer qu'il a fait, sans raison apparente, la palinodie de sa propre palinodie. Si l'on objecte que le *Timée* n'échapperait pas à la critique du *Parménide*, on peut répondre que la cosmologie du *Timée* nous est présentée comme « un mythe probable » (*Tim.*, 29 C, D; 59 C), et non pas un exposé philosophique rigoureux : c'est une représentation pittoresque de ce qui, aux yeux de Platon, ne peut être exposé avec certitude ou exactitude : elle est mise en outre dans la bouche d'un Pythagoricien, et par suite la théorie des idées, telle qu'elle est introduite dans le *Timée*, peut, sans absurdité, conserver des traces de sa forme primitive. Si nous tenons que Platon, après le *Parménide*, doit avoir revisé et modifié sa doctrine, il nous faut chercher sa « dernière théorie des idées » dans le *Philèbe*, plutôt que dans le *Timée*, grande allégorie, inspirée par des modèles pythagoriciens, ou bien dans les *Lois*, où Platon veut se placer au niveau de la pensée populaire, et où la métaphysique prend la forme d'une théologie. (Cf. *Phileb.*, 14-16 avec *Soph.*, 242 seq. et *Parm.*, 166 C.)

Toutes les tentatives faites pour l'arrangement chronologique des dialogues platoniciens en se fondant sur l'étude de leur contenu philosophique, dans l'ordre le plus propre à mettre en lumière le développement de la philosophie de Platon, tombent sous le coup de cette objection, que l'intelligence de chaque critique mesure à sa taille l'histoire

intellectuelle de Platon. D'où l'importance des critères purement philologiques que l'on a récemment appliqués : et le fait frappant, c'est que des enquêtes linguistiques, commencées tout à fait indépendamment les unes des autres et portant sur des détails différents, ont en somme abouti à cette conclusion, généralement admise, que les dialogues métaphysiques, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, ont plus de traits communs avec le *Timée*, le *Critias*, et les *Lois*, en dépit des différences manifestes entre les sujets traités, qu'ils n'en ont avec le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, etc. Ceux-mêmes qui tiennent pour douteuse l'opinion adoptée par M. Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*) au sujet de la dernière forme de la philosophie de Platon, ou qui hésitent à accepter le détail de son système stylométrique, peuvent se rallier à l'arrangement qui place les dialogues métaphysiques après la *République*, opinion déjà soutenue, avec des arguments à l'appui, par M. le Professeur Campbell, dans son édition du *Sophiste* et du *Politique* en 1867.

On n'a pas, je crois, remarqué que l'arrangement général des dialogues auxquels aboutit M. Lutoslawski, concorde remarquablement bien avec les périodes entre lesquelles la vie de Platon se trouve partagée par ses trois visites en Sicile. La résidence à Mégare après la mort de Socrate, où l'on trouvait une explication historique de la période dite Mégarique, repose sur des témoignages médiocres et imprécis; un séjour à Mégare n'était pas d'ailleurs nécessaire pour rendre compte d'une influence Mégarique, si l'on

pouvait établir, par d'autres sources, qu'elle s'exerça à un moment déterminé; car Mégare était peu éloigné d'Athènes. Mais des voyages en Sicile la tradition est ancienne et cohérente, et s'accorde avec beaucoup de ce que nous savons par ailleurs de l'histoire du temps. Or les premiers dialogues de Platon, ce que nous pouvons appeler le groupe purement Socratique, où il ne dépasse pas l'enseignement du Socrate historique, tel que nous pouvons le discerner à travers le témoignage prosaïque de Xénophon, où les dialogues présentent le caractère d'essais, et ne contiennent pas de doctrine métaphysique, doit avoir été écrit avant 389 ou 388, date du premier voyage en Sicile. A son retour en 387, il fonda son école à l'Académie à l'âge de quarante ans et y enseigna jusqu'à sa seconde visite en Sicile en 368. Or, dans ces années importantes, quand il était âgé de quarante à soixante ans, nous devons, dans cette théorie, supposer qu'il écrivit le *Banquet*, le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, les dialogues esthétiquement les plus parfaits, mais où il dépasse de beaucoup l'enseignement de Socrate, et, sous des influences principalement pythagoriciennes, développe un idéalisme systématique. La seconde visite en Sicile interrompt son travail de maître et d'écrivain. C'est là qu'il perd ses illusions, sur la possibilité de réaliser ses idéaux politiques avec l'aide du jeune Denys : et nous pouvons conjecturer qu'il trouva une société plus conforme à son goût chez quelques survivants de l'école Éléatique. Il revient, sentant que bien des parties de sa philosophie ont besoin d'être refaites; il est dégrisé, plus modeste dans ses

espérances, mais il n'est pas devenu un misologue (v. *Phédon*, 89 D), et son cercle a été enrichi par l'arrivée de son plus grand élève, « le liseur », « l'intelligence de l'école », comme on dit que Platon appela le jeune Aristote. Dans cette période qui va de 367 à 361, nous pouvons placer les grands dialogues métaphysiques le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Politique*. Le *Philèbe* ou bien tombe dans cette période ou bien vient plus tard. Si Platon avait l'intention, comme semblent l'impliquer ses paroles (en dépit des doutes émis par M. Henry Jackson; cf. *Journal of Philology*, XV, pp. 282 sqq.), d'ajouter un troisième dialogue, le *Philosophe*, au groupe du *Sophiste* et de l'*Homme d'État* (*Polit.*), nous pouvons admettre que ce fut son troisième départ pour la Sicile qui interrompit son projet. A la dernière période de la vie de Platon, quand il eut dépassé la soixante-sixième ou soixante-septième année, nous pouvons attribuer le *Philèbe*, si étrangement abrupt et désordonné dans ses transitions, le *Timée*, le *Critias* inachevé et les *Lois* qui, selon la tradition, furent « éditées » et publiées par un disciple, Philippe d'Opunte. On pourrait, sans compromettre cet arrangement, envisagé dans ses traits essentiels, supposer que le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* tombent dans la période antérieure à 361 et que le dernier dialogue resta inachevé à cause du voyage en Sicile, les *Lois* étant dès lors l'unique ouvrage des dernières années de Platon.

Un tel arrangement des dialogues platoniciens en *trois* groupes principaux semble le mieux fait pour expliquer le

développement philosophique de la pensée de Platon. Nous avons : 1° les dialogues « Socratiques » de recherche (par exemple le *Charmide*, le *Lachès*, le *Protagoras*); 2° les dialogues Socratico-platoniques systématiques de la période intermédiaire; 3° les derniers dialogues : dans ceux-ci Socrate ne joue plus le premier rôle, excepté dans le *Théétète*, où la question « Qu'est-ce que la science? » est traitée à la manière socratique et avec un résultat en apparence négatif, mais où la psychologie et la logique sont l'une et l'autre en avance sur la *République*; et dans le *Philèbe*, où le sujet est donné comme moral, mais où la métaphysique a presque franchi le fossé qui sépare du Pythagorisme la doctrine Aristotélicienne des quatre causes. Dans les *Lois*, Socrate est complètement absent. Ce n'est certainement pas sans intention que l'auteur a ainsi mis de côté son maître dans un dialogue et soumis à une critique dans un autre; l'hypothèse la plus raisonnable semble être que dans les dernières périodes de sa vie (après 367) Platon sentit que plusieurs de ses vues antérieures demandaient, nous ne dirons pas une répudiation, mais une modification.

Toute tentative définie mise à part pour prouver que le *Parménide* est antérieur à la *République* et au *Phédon*, la principale difficulté que beaucoup de lecteurs de Platon éprouvent à admettre l'hypothèse que je viens d'énoncer, consiste dans ce fait qu'à soixante ans Platon pourrait avoir subi un changement radical de ses opinions. M. Lutoslawski a recouru à l'analogie suggestive de Kant, passant du dogmatisme au criticisme après de longues années d'enseignement, et écrivant ses ouvrages importants après avoir passé la cinquantaine. Il est intéressant de noter que M. Elie Halévy avait eu déjà recours à l'analogie de Kant pour affirmer qu'elle ne pouvait s'appliquer à Platon. « Veut-on dire, écrit-il, que Platon a varié à la manière de Kant, découvrant, après de longues années d'enseignement, une méthode nouvelle, et renonçant aux opinions de sa jeunesse aussi radicalement qu'aux systèmes de ses devanciers, ou encore à la manière de Schelling, professant tour à tour une première et une seconde philosophie? » (*La Théorie Platonicienne des Sciences*, 1896, p. XVII). Mais l'hypothèse que je prétends justifier n'implique pas l'adoption d'un nouveau système de philosophie, comme les nouveaux systèmes successifs de Schelling : elle n'implique pas davantage nécessairement un changement aussi considérable que celui qui se produisit dans la pensée de Kant, encore que certains spécialistes de la question kantienne nous aient récemment fait voir que peut-être il y avait plus de continuité dans le développement philosophique de la pensée de Kant que la fameuse phrase de celui-ci sur le jour où il s'éveilla de son « sommeil dogmatique » ne conduirait à le supposer. Il faut observer deux choses : 1° Ce que l'on critique dans le *Parménide*, ce n'est pas la théorie des idées en tant que telles, ce sont les difficultés qui naissent de ce que l'on isole les idées des choses sensibles et les unes des autres. On admet (*Parm.*, 135 B,C) aussi pleinement que dans la *République* ou dans le *Cratyle* (440 A-E) qu'il ne peut y avoir de vraie

science si les idées n'existent pas ou ne peuvent pas être connues. 2° Quoique Aristote (*Mét.*, A. 6) voie, dans la théorie des idées, la doctrine caractéristique de Platon, Platon lui-même ne semble pas avoir regardé cette théorie comme étant spécialement et exclusivement sienne. Dans le *Phédon* (100 B) on fait parler Socrate du bien absolu, du beau absolu, etc., comme de notions très connues (ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα), de sorte que nous sommes moins surpris de voir, dans le *Sophiste* (248 A), « les amis des idées » tenus pour des hommes dont les vues, tout en contenant beaucoup de vérité, ont cependant besoin d'être corrigées par « l'hôte Éléate ». Qui l'on désigne ici par cette expression « les amis des idées », la chose a été très discutée. Le Néo-Platonicien Proclus suppose que ce sont les Pythagoriciens; et nous avons assurément l'autorité d'Aristote pour regarder la doctrine platonicienne des idées comme une adaptation de la doctrine pythagoricienne des nombres; mais nous n'avons pas de preuve que Platon lui-même eût admis l'identité des théories au point de faire allusion aux Pythagoriciens sous la désignation spécifique d' « amis des idées ». Bien des savants modernes ont supposé qu'il s'agissait des Mégariques. Sur les Mégariques il est plus aisé de former des théories que d'obtenir des informations. Nous avons des preuves suffisantes pour regarder Euclide comme influencé par les Éléates aussi bien que par Socrate : et ce fut très vraisemblablement par son intermédiaire que Platon vint à sentir que la dialectique plus simple de Socrate était insuffisante, si on ne la complétait par la

dialectique plus systématique de Zénon. Quoique Stilpon semble avoir tourné en ridicule la théorie des idées (telle semble être la seule interprétation possible de Diog. Laert, II,119) et adopté une doctrine nominaliste extrême comme les cyniques, les premiers représentants de cette école critique et disputeuse peuvent très bien avoir été les précurseurs ou les collaborateurs de Platon, lorsqu'il fallut développer la recherche socratique des concepts universels en une logique et une métaphysique. Mais la plus probable de toutes les hypothèses relatives à ce passage du S*ophiste* est celle de M. le professeur Campbell (note au *Sophiste*, 248 A) : « Platon... administre une leçon discrète à quelques-uns de ses propres disciples, qui défendaient avec ténacité une conception des εἴδη fondée sur des énoncés encore mal digérés de sa propre philosophie et mêlée d'éléments éléatiques et pythagoriciens ». Cette même hypothèse permettra d'expliquer plus aisément le caractère particulier de la critique de sa propre doctrine que contient le *Parménide*.

Mais que dire du silence gardé par Aristote sur le *Parménide*, alors qu'il en reproduit les arguments? La seule explication satisfaisante me semble être que, *pour commencer, les arguments étaient ceux mêmes d'Aristote.* Les arguments, tels que nous les avons dans la *Métaphysique*, sont mentionnés comme si c'étaient des critiques vieilles et courantes. Alexandre d'Aphrodise nous dit qu'ils étaient employés par Aristote dans son περὶ ἰδεῶν, qui peut avoir été un ouvrage contemporain du premier séjour

d'Aristote à Athènes, écrit longtemps avant que ce brouillon de notes mal éditées qu'on appelle la *Métaphysique* eût été rédigé par Aristote, si même il fut vraiment écrit par lui et ne fut pas simplement recueilli à ses leçons. Aristote vint à Athènes, selon le récit le plus authentique, en 367, à l'âge de dix-sept ans. Probablement Platon était encore absent en Sicile quand il arriva, et il peut avoir vu enseigner et apprendre à l'Académie les doctrines de Platon sous cette forme plus dogmatique que prend si vite une philosophie originale parmi des disciples admiratifs. Berkeley à vingt ans critiquait Locke dans son *Commonplace Book*; Hume avait publié son ouvrage philosophique le plus médité à vingt-huit ans. Devons-nous nous montrer surpris qu'un jeune grec de dix-huit ou dix-neuf ans, et ce jeune grec s'appelant Aristote, ait soulevé des difficultés (ἀπορίαι), qui amenèrent Platon, lequel n'avait donné aucun signe de « sommeil dogmatique », à reviser quelques-unes de ses solutions primitives? Nous n'avons pas besoin de supposer qu'Aristote « publia » du coup un volume : il est absurde d'imaginer que toutes les controverses dans le cercle platonicien devaient se faire par le pesant intermédiaire des livres, alors qu'il était possible d'employer cet échange vivant de pensée, préféré par Platon au langage écrit qui ne peut répondre à une question (*Phèdre*, 275 D). Platon se permet des anachronismes quand il mentionne des événements qui se produisirent plus tard que la mort de Socrate (par exemple dans l'allusion à la destruction de Mantinée dans le *Banquet*, 193 A); mais quand il se propose de faire allu-

sion à ses propres contemporains, il semble le faire sous le couvert du nom d'une personne qui pourrait avoir causé avec Socrate. C'est ainsi que le rôle attribué à Simmias et Cébès dans le *Phédon* (et on peut ajouter : à Échécrate, dans la partie qui sert d'introduction à ce dialogue) peut légitimement être tenu pour une indication d'une influence spécialement Pythagoricienne coopérant avec celle de Socrate. La mise en scène du *Théétète*, comme il a été dit déjà, semble acquitter une dette envers Euclide de Mégare, et l'application faite des doctrines de Protagoras dans le *Théétète* semble se rapporter plutôt aux vues d'Antisthène qu'à celles du sophiste lui-même. Dès lors, pourquoi Platon, en introduisant « le jeune Aristote qui fut plus tard un des Trente », n'aurait-il pas voulu faire allusion à son brillant et jeune élève[1]? « J'ai remarqué l'imperfection de votre dialectique, dit Parménide à Socrate, en vous entendant causer ici, avant-hier, avec votre ami Aristote » (135 D). Le jeune Aristote — le plus jeune de ceux qui sont réunis (137 C) — est l'interlocuteur dans la discussion dialectique avec Parménide, et il se montre très disposé à entreprendre la tâche (137 C). Si le jeune Socrate est ici le représentant des vues premières de Platon, et si le vénérable Parménide est considéré comme représentant la dialectique plus développée qui fit refondre, par Platon, ses

1. C'est l'opinion d'Ueberweg, de Schaarschmidt, de Teichmüller, mais les deux premiers concluent que le dialogue n'est pas de Platon; et le dernier suppose que Platon réfute les objections d'Aristote (voir ses *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft III, pp. 363-370). La conjecture, qui est assez tentante, s'est présentée à mon esprit avant que je sûs qu'elle s'était déjà présentée à d'autres.

théories (cf. l' « hôte Éléate » du *Sophiste* et du *Politique*), pourquoi le personnage du « jeune Aristote » ne peut-il constituer une allusion bienveillante au jeune argumentateur qui avait aidé Platon à s'engager sur une piste nouvelle? Bien entendu la vérité de la théorie selon laquelle les arguments de la première partie du *Parménide* furent suggérés par Aristote ne dépend pas tout entière de cette conjecture sur la raison qui porta Platon à introduire un jeune Aristote parmi les personnages de ce dialogue. Diogène Laerce mentionne huit Aristote qui se signalèrent. Le nom n'avait pas, pour un Athénien des environs de l'an 365, le sens qu'il a pour nous.

Il y a bien d'autres problèmes que l'on peut soulever à propos des noms qui se rencontrent dans le *Parménide*. Toute la discussion est supposée racontée par le demi-frère de Platon en présence de ses frères à certains visiteurs venus de Clazomènes. Platon peut-il avoir voulu indiquer que dans son cercle de famille, c'est-à-dire dans son école philosophique, était le point de rencontre de la pensée Ionienne, Éléate et Socratique? Pure fantaisie peut-être; de telles hypothèses ne sont susceptibles d'aucune vérification. De même, pourquoi Parménide, après avoir critiqué Socrate, s'attache-t-il, par l'emploi de la dialectique de Zénon à renverser la stricte doctrine Éléate, et à conclure que l'Un est, et n'est pas, le Multiple? Pourquoi l'hôte Éléate du *Sophiste* se trouve-t-il enfin contraint de critiquer son « père Parménide », et à démontrer qu'en un certain sens l'Être n'est pas, et le Non-Être est (241 D)? Assurément

Platon entend par là qu'une application plus complète de la dialectique aboutit à corriger le caractère unilatéral de la doctrine primitive. Cela s'applique à l'Éléatisme; cela s'applique aussi à sa propre théorie des idées. Dans le *Philèbe* (14-16), Platon nous donne la définition la plus claire et la plus explicite de la différence qui est entre sa première et sa seconde métaphysique. Le vieux problème de l'Un et du Multiple était le problème de leur combinaison dans le monde des phénomènes (cf. *Parm.*, 129 B); mais les vieilles difficultés cessent de paraître importantes à Platon quand on les compare au problème nouveau et plus profond de la relation de l'Un et du Multiple dans le monde des idées [1].

Que Platon a une « seconde théorie des idées », c'est ce qui me paraît prouvé d'une manière certaine; et aussi que le *Parménide* marque le passage à cette nouvelle théorie, et que la dernière théorie doit se trouver dans le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*. Sur ces points-là, M. Henry Jackson, dans ses savants articles du *Journal of Philology* (vol. X, XI, XIII, XIV, XV), a complètement établi sa thèse. Mais il veut que l'essence de la seconde théorie consiste : 1° à restreindre les idées aux types naturels (idées des espèces organiques et de substances inorganiques telles que le feu, etc.); 2° à substituer la

1. Il est inutile de suspecter la leçon des mss. *Rep.* 476 A : ἀλλήλων κοινωνίᾳ. La théorie de Socrate (*Parm.* 129) nie la participation des idées *opposées*. Platon affirme (*Rep.* 476 A) que la complexité du monde des phénomènes provient des combinaisons différentes des idées. Mais tout individu donné doit participer de plusieurs idées, par ex. Socrate de l'homme, de l'animal, du sage, du camus, et être « plus grand » que certains, « plus petit » que d'autres.

notion d' « imitation » des idées comme παραδείγματα à la notion de participation aux idées, c'est-à-dire une théorie de la transcendance à une théorie de l'immanence. Si telle était la dernière théorie platonicienne des idées, c'est que l'argumentation du *Parménide* n'aurait réussi à produire aucun effet sur son esprit. Dans le *Parménide* (130 D et E) le jeune Socrate subit une rebuffade pour la timidité qui le dispose à restreindre son idéalisme; on lui dit que, lorsqu'il sera plus vieux, il ne méprisera pas même les choses les plus humbles. L'argumentation de M. Jackson repose principalement sur ce fait que dans le *Timée* nous entendons seulement parler d'idées des objets naturels : mais assurément, si les idées d'objets naturels sont seules expressément mentionnées, c'est simplement parce que le *Timée* traite de la Nature et non de la Morale [1]. Dans le *Philèbe* (15 A), « l'homme », « le bœuf », « la beauté », « le bon », sont donnés à titre d'exemples des idées. Dans le *Théétète*, qui, alors même qu'il serait un peu antérieur au *Parménide*, appartient à la même phase générale de sa pensée, nous avons les idées du « semblable » et du « dissemblable », du « noble » et du « vil », du « bien » et du « mal » (*Théétète*, 186 A). A la vérité Aristote nie que les Platoniciens aient accepté des idées des σκευαστά, tels qu'une maison ou une bague (*Mét.*, A, 9, 991 *b*, 6), quoique de telles

1. Quand M. Archer Hind dit que ἑκάστου, *Tim.*, 51 c. (εἶδος ἑκάστου νοητόν), signifie « seulement toutes les classes naturellement définies », entendant comme il fait que « naturellement définies » s'applique seulement aux créatures vivantes et au feu, à l'air, à l'eau et à la terre, il détourne de la manière la moins justifiable les paroles de Platon pour les faire rentrer dans une théorie préconçue.

idées soient choisies pour illustrer la théorie au livre X de la *République*; et l'on conclut que l'affirmation d'Aristote doit s'appliquer en conséquence à la dernière théorie seulement. Or, si nous pensons à ce que la doctrine des idées, chez Platon, était faite pour expliquer, nous verrons aisément pourquoi une « idée d'une bague », ou une « idée d'une maison », doit être une façon moins rigoureuse de s'exprimer qu'une « idée de l'homme » ou « du bien ». Comment *pensons-nous* scientifiquement un anneau? Nous devons le penser comme participant de l'idée du circulaire, de l'idée de l'or, etc.. Ainsi même l'espèce « anneau » est une idée composite qui participe d'idées diverses. Si nous introduisons l'idée de fin, c'est-à-dire l'idée du « bien », d'un objet manufacturé, nous avons le seul aspect sous lequel nous puissions dire au sujet de ces idées quelque chose d'intelligible : la bague ou la maison absolue serait la fin ou l'objet que la chose atteindrait si elle était parfaite ; et c'est de quoi il est question au livre X de la *République*. Quand Aristote dit de Platon qu'il croyait que les idées étaient ὁπόσα φύσει (Met., A, 3, 1070 *a* 18), il n'y a rien dans cette phrase (de quelque façon que Platon puisse l'interpréter) qui contredise en soi l'exposé de la *République* (liv. X). En fait on pourrait employer la phrase pour résumer ce qui se dit ici. L'idée d'un lit, c'est ce que fait le φυτουργός, la fin ou l'objet en est la vraie « nature ». Platon place la τέχνη au-dessous de la φύσις; mais l'industrie humaine est une imitation de l'industrie de Dieu ou de la nature.

Aristote dit encore (*Met.*, A, 9, § 6, 990 *b*, 15) : ἔτι δὲ οἱ

ἀκριβέστεροι τῶν λόγων, οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος. On a généralement cru que ce passage voulait dire que les Platoniciens n'admettent pas des idées de relation (similitude, dissimilitude, etc.), exemples que Platon affectionne, dans le *Phédon*, dans la *République* et, nous l'avons vu, dans le *Théétète* aussi. Je crois qu'Aristote a été mal compris. Ce qu'il semble vouloir dire c'est que nous (les Platoniciens) n'essayons pas de ramener les choses qui sont simplement relatives à quelque chose d'autre (τὰ πρός τι) à la même classe que les choses auxquelles elles sont relatives. Je crois que le passage doit être expliqué à la lumière de l'*Éthique à Nicomaque*, I, 6, §8, 1096 *b*, 8; ou peut-être à la lumière de §2, 1096 *a*, 18. On peut remarquer que dans le *Parménide* (133 E) on n'essaie pas de ramener l'idée de domination et l'idée d'esclavage à une idée commune; il est pourtant possible de concevoir un critique qui, appliquant un ἀκριβέστερος λόγος, et tendant à l'unification suprême de tout ce que toute chose a en commun, insisterait pour opérer cette réduction. Une discussion de toutes les difficultés que présentent les critiques d'Aristote est impossible ici. Je me borne pour l'instant à démontrer qu'il n'est pas prouvé qu'elles se rapportent particulièrement à une seconde forme de la théorie de Platon par opposition à une forme antérieure.

On peut noter que le passage d'Aristote (*Met.*, A, 9, § 18, 991 *a* 21) contredit la conception que se fait M. Jackson de la seconde théorie, si la seconde théorie est celle dont il est ici question. Aristote réunit les expressions μετέχειν

et παραδείγματα. En outre il voit dans la μίμησις l'expression pythagoricienne, et par suite primitive et grossière. En outre, le seul dialogue de Platon qu'il cite par son nom dans sa critique de la doctrine des idées, c'est le *Phédon*, qui contient la forme primitive de la théorie.

Je me borne, néanmoins, à fonder mon argumentation contre la conception que se fait M. Jackson de la seconde théorie sur la preuve, plus claire, fournie par le *Parménide* lui-même. A quoi revient la critique de Socrate, et que nous amène-t-elle à attendre de la refonte de la théorie?

Le résultat de la critique du *Parménide*, *ce n'est pas*, en premier lieu, une répudiation de la théorie selon laquelle les universaux doivent en quelque sens être réels pour que la science soit possible (*Parm.*, 135, B, C).

Ce n'est pas, en second lieu, une restriction de la doctrine à une classe déterminée d'universaux : au contraire Socrate est averti que la disposition qu'il a par instants manifestée de restreindre la théorie est un signe de son défaut de maturité (130 D, E).

Ce n'est pas, en troisième lieu, la substitution de la notion que les idées sont transcendantes à la notion que les idées sont immanentes aux choses. Le fond même de la critique, c'est que Socrate, en séparant les idées des choses, ne peut expliquer comment les choses en participent ou les imitent. Le même argument porte contre la formule de la μέθεξις et contre celle de l'εἰκασθῆναι (cf. 132 A; 132 D) : c'est l'argument auquel Aristote se réfère sous le nom de τρίτος ἄνθρωπος.

Ce n'est pas, en quatrième lieu, l'adoption du « conceptualisme » au lieu du « réalisme ». Platon voit très clairement (*Parm.*, 132 B, C) que le conceptualisme ne fait que reculer le problème philosophique de la connaissance. Comment pouvons-nous avoir la connaissance, si nos pensées ne sont pas du réel? Même de dire que les idées sont les pensées de Dieu n'est pas une explication complète, si la science absolue de Dieu est quelque chose de complètement distinct de notre science (134 C, D, E).

Ainsi le problème qui se pose à Platon dans la dernière forme de la théorie des idées, c'est le problème de la relation des idées au monde des sens; mais les paroles finales du *Parménide*, rapprochées de celles que nous trouvons dans le *Sophiste* et le *Philèbe*, nous montrent qu'aux yeux de Platon le problème est lié à celui de la relation des idées entre elles. Si l'Être et le Non-Être, l'Un et le Multiple, s'excluent mutuellement et sont absolument contradictoires l'un de l'autre, le monde des phénomènes serait une illusion et cependant le monde réel nous serait absolument inconnaissable. Dans les premières phases de sa pensée, Platon s'était contenté d'affirmer la réalité d'un monde d'unité ἑνάδες ou μονάδες, comme il les appelle dans le *Philèbe* (15 A), supérieur au monde des phénomènes et séparé de lui; mais il voulait toujours qu'elles expliquassent le monde, et en parlait comme « étant présentes dans » les choses (παρεῖναι), ou bien il parlait des choses comme « en participant » (μετέχειν). La séparation (χωρίζειν, comme

l'appelle Aristote[1]) était plus dans l'expression « mythique » ou imaginative que dans l'essence de sa pensée : et la nouvelle dialectique n'est qu'un développement de l'ancienne. Il voit maintenant que, pour expliquer réellement le monde des sens, pour expliquer réellement la possibilité de l'erreur (car dire que tout ce que nous connaissons est illusoire, c'est abolir toute distinction entre la vérité et l'erreur), il lui faut dépasser l'antithèse absolue de l'Être et du Non-Être, de l'Un et du Multiple, qu'il avait hérité des Éléates. La dernière philosophie de Platon est un effort fait en ce sens. Le problème est posé, et résolu ici métaphysiquement, dans le *Sophiste* et le *Philèbe*. Le *Timée* donne la solution sous la forme d'un mythe, qu'il nous faut interpréter, autant que nous pouvons, à la lumière des oppositions plus strictement philosophiques. Les diverses tentatives faites par Platon pour traiter le problème de la Matière (au sens aristotélicien) sont toutes d'une seule et même espèce. L'espace pur, ou « ce dans quoi » les phénomènes viennent à l'être, c'est « l'Autre » qui doit être combiné avec « l'Un », afin qu'une chose concrète puisse exister (*Timée*). Le « plus ou moins » ou « l'illimité » du *Philèbe* est encore la même notion. De même, τἄλλα en tant qu'opposées à τὸ ἕν dans le *Parménide*. Ainsi « le Non-Être qui doit être en quelque manière » du *Sophiste* (241 D). Et « la dyade indéfinie », qui, tout en n'étant pas une formule pythagoricienne (Arist., *Met.*, A, 6 § 10, 987 *b*, 26) est une formule

1. Remarquer l'emploi de χωρίς, *Parm.*, 129 D, 130 B, 131 B, etc.

à la façon pythagoricienne, n'est qu'une autre tentative pour exprimer la même notion. Dans la *République*, Platon s'était contenté de donner le Non-Être comme objet à l'Ignorance. Maintenant il reconnaît qu'il doit être, d'une manière ou d'une autre, connu λογισμῷ τινὶ νόθῳ (*Tim.*, 52 B). Le « Non-Être » ou « l'Illimité » est en un sens l'antithèse du monde idéal, puisqu'il est en soi-même informe (cf. *Tim.*, 51 A, etc) : et c'est cependant un objet, non de perception, mais d'une espèce de pensée, car sans lui l'Un, comme cela est prouvé dans le *Parménide*, serait une abstraction dont rien ne pourrait être dit et qui serait inconnaissable. Le monde des sens et de l'opinion est la région mixte, c'est-à-dire le monde que nous devons, quand nous y pensons, analyser en : 1° les idées et 2° cet « autre » des idées, dans quoi elles peuvent être manifestées : et ce monde des sens et de l'opinion peut être connu réellement par nous à des degrés variables, dans la mesure où il contient plus de détermination et de perfection ou bien plus d'illimité et d'imparfait. L'imparfait ne peut jamais être connu aussi pleinement que le parfait : et c'est ainsi que, dans la dernière théorie de Platon, les idées de l'imparfait, par exemple le mal, le laid, ne sont plus mis, comme dans la première exposition de la théorie, en quelque sorte sur le même niveau que le bien, le beau, etc. Mais, dans la mesure où nous pouvons connaître une chose, nous en connaissons l'idée. Telle est, jusqu'à la fin, la doctrine de Platon, et c'est aussi, quoiqu'il l'exprime un peu différemment, celle d'Aristote.

Platon, dans la dernière phase de sa pensée, a pris un intérêt au monde nécessairement imparfait du devenir, qu'il avait antérieurement tendu plutôt à dédaigner. D'où son effort non socratique pour construire une philosophie de la nature. D'où ses concessions aux infirmités et à l'ignorance humaines dans les *Lois*. En d'autres termes, il a fait un grand pas pour se rapprocher de la position philosophique qui sera plus tard celle d'Aristote. Il n'a pas renoncé à la doctrine des Idées; mais nous entendons moins parler des idées. L'affirmation de leur réalité n'est plus mise en avant comme constituant par elle-même une solution complète. Nous entendons parler davantage du problème de la classification (*Soph.* et *Pol.* L'importance en était déjà affirmée dans le *Phèdre*, 265 E). Mais la classification consiste précisément dans l'intelligence des relations des εἴδη ou γένη de choses entre elles. On peut trouver les « Catégories » d'Aristote en germe dans ces derniers dialogues (cf. par exemple *Tim.*, 37 A, B). Le *Philèbe* formule presque les quatre « causes » d'Aristote. Mais la doctrine des Idées n'est pas abandonnée. Elle ne fait que prendre une nouvelle forme. Le πέρας du *Philèbe*, ce sont les Idées. Le *Philèbe* (16 C) dit expressément que les choses ont πέρας et ἀπειρία ἐν αὑτοῖς σύμφυτον. C'est tout juste la conception aristotélicienne de la chose individuelle comme étant un σύνολον d'εἶδος et de ὕλη. Mais le langage de Platon demeure trop nettement pythagoricien pour avoir l'approbation d'Aristote; et cet aspect pythagoricien de la théorie de Platon était précisément celui qui affecta le plus fortement le groupe de ceux

qui, parmi ses disciples, penchaient vers un emploi demi-mystique de formules mathématiques plutôt que vers la science plus concrète d'Aristote. Les « nombres idéaux » sont expressément déclarés par Aristote (*Mét.*, M, 4 § 2, 1078 *b*, 11) être une addition à la doctrine de « ceux qui disaient originellement qu'il y avait des idées ». Nous avons le témoignage propre d'Aristote sur les tendances pythagoriciennes de Speusippe (*Eth. Nic.*, I 6 § 7, 1095 *b*, 6).

Mais, si l'idéalisme final de Platon lui-même était presque de l'Aristotélisme, que faut-il dire de la critique hostile qui est dans la *Métaphysique*? 1° Il faut remarquer que la discussion se passe à l'intérieur de l'école. Aristote (*Mét.* A) désigne les Platoniciens par le pronom « nous ». (Dans le passage parallèle du livre M, les Platoniciens deviennent « ils ». Peut-être est-ce la version d'un élève qui n'avait pas l'affection personnelle d'Aristote pour son vieux maître.) 2° Il y a plusieurs indications de divergences d'opinions entre les Platoniciens. Ce n'est pas une doctrine uniforme qui est discutée, c'est une doctrine à plusieurs formes différentes et contradictoires (cf. *Mét.*, A, 9, §§ 6, 7, 990 *b*, 11 sqq : remarquer le mot τινές; de même 9, § 37, 992 *a*, 32 : γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία. V. aussi *Eth. Nic.*, 1, 6, §§ 7, 8, 1096 *b*, 5 sqq.) 3° Comme il a déjà été observé, les critiques sont présentées à la façon d'objections connues. A moins d'admettre que la *Métaphysique* fut simplement éditée d'après les papiers de jeunesse d'Aristote, nous pouvons supposer qu'il avait trouvé nécessaire de rappeler ces objections même dans les leçons

de ses dernières années, parce que les εἰδῶν φίλοι, que même Platon avait eu à critiquer, étaient encore au premier rang dans l'Académie contemporaine. 4° Dans la mesure où les arguments sont dirigés contre Platon lui-même, nous devons nous rappeler quel est le caractère général de la critique Aristotélicienne du Platonisme. Plus sa pensée est proche de celle de son maître, plus il se préoccupe de mettre en lumière les différences, et, c'est le point le plus important, toutes ses critiques sont dialectiques. La méthode du dialogue platonicien passa dans la leçon ou dans le traité d'Aristote. Toutes les ἀπορίαι sont soulevées, afin que des opinions acceptées puissent être vérifiées, et que la vérité puisse être atteinte par l'intermédiaire du conflit intellectuel (cf. *Eth. Nic.*, VII, 1, § 5, 1145 *b*, 2). Du fait qu'Aristote soulève des objections contre une proposition il ne suit pas qu'il la considère comme erronée. Nous le voyons adopter dans la *Politique* une proposition contre laquelle il avait soulevé des objections quand il l'avait rencontrée dans les *Lois* de Platon (cf. II, 6, § 15, 1265 *b*, 24; VII, 10, § 11, 1330 *a*, 14). C'est précisément de la même façon que nous le voyons faire à la théorie platonicienne l'objection que la matière n'est pas le fondement de la multiplicité (*Mét.*, A, 6, § 13, 988 *a*, 1), quoique Aristote lui-même explique ailleurs la pluralité par la matière.

Ceux qui s'occupent de questions platoniciennes n'auront pas de peine à reconnaître ce que je dois à plusieurs spécialistes du platonisme. C'est peut-être envers MM. Henry Jackson et Lutoslawski que ma dette est la plus grande,

quoique j'aie cru devoir m'écarter considérablement de quelques-unes de leurs conclusions. Presque tout ce qui caractérise l'hypothèse par moi suggérée, consiste à combiner d'une manière nouvelle des opinions que d'autres avaient déjà formées, mais un peu différemment appliquées.

SUR LA CONCEPTION DE L'ἐνέργεια ἀκινησίας

Par F. C. S. SCHILLER,

Corpus Christi College, Oxford.

Je me propose de dissiper l'obscurité imméritée qui enveloppe l'idée aristotélicienne de l'Être, d'en interpréter la nature, d'écarter les paradoxes qu'il semble, à première vue, impliquer, et, finalement, de montrer que lui seul est capable de satisfaire aux exigences intellectuelles et sentimentales que suppose notre conception de l'Être, et par là d'éviter que la philosophie aille aboutir misérablement à d'incompréhensibles mystères.

Pour atteindre ce but, j'étudierai : 1° les antécédents historiques de la doctrine; 2° son énoncé chez Aristote; 3° ses conséquences; 4° les objections qui y sont faites; 5° les réponses aux objections; 6° les avantages qu'elle présente sur les autres conceptions possibles. Ce faisant, je contribuerai, je l'espère, à résoudre quelques confusions d'idées, sources persistantes d'embarras, pour les savants et pour les philosophes.

I

L'histoire de la pensée, comme celle de la politique, c'est, d'une façon générale, l'histoire de grandes antithèses dont le conflit s'est perpétué de siècle en siècle. Dans le cours de cette histoire, il peut avoir souvent paru qu'un des côtés d'une antithèse l'avait définitivement emporté sur l'autre, mais, plus tard, il a souvent apparu que le côté rival avait repris ses forces et rétabli ses positions, ramenant de son côté, une fois de plus, l'opinion pondérante. De ces antithèses, la plus importante métaphysiquement c'est peut-être celle qui, en des temps divers, a été formulée comme antithèse de la Γένεσις et de l'Οὐσία, de l'Ενέργεια et de l'Ἕξις, du Devenir et de l'Être, du Changement et de l'Immutabilité, du Progrès et de la Permanence : il est nécessaire de passer rapidement en revue ses vicissitudes, avant d'apprécier la pleine signification de la doctrine d'Aristote.

A cette fin, prenons pour point de départ la métaphysique d'Éléates, celle qui représente de la manière la plus extrême, la plus crue, la plus abstraite et, par suite, la plus frappante, ce que j'appellerai pour simplifier la théorie de la *permanence* de la nature ultime de l'existence. Chez les Éléates, l'affirmation de l'Être prenait la forme d'un Ὂν rigide et immuable dont l'unité intransigeante réduisait tout mouvement, tout changement et toute pluralité à n'être

qu'une illusion inexplicable, supprimant sans pitié tout ce qui fait le sens de la vie humaine. Ce monisme outré fut défendu avec une habileté dialectique qui jamais depuis n'a été égalée, et les arguments inventés par Zénon, pour prouver l'impossibilité du mouvement, sont encore pleins d'enseignement pour les philosophes de toutes les écoles. Mais, avec la philosophie d'Héraclite, il semble que la Némésis de la Fable ait atteint, dans sa course, les Éléates. Héraclite affirme contre eux la réalité ultime du Devenir, du *Procès* illimité et universel qui parcourt sans relâche la ὅδος ἄνω κάτω où πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει. En dépit de la négation passablement dangereuse de la permanence, qui se trouve par là impliquée on comprend que l'Héraclitéisme ait pu sembler restituer à l'univers la vie que l'Éléatisme avait rendue impossible.

Mais, avec Platon, le pendule est ramené par une oscillation nouvelle, du côté de l'οὐσία. A tort ou à raison Platon découvrit dans l'Héraclitéisme des conséquences qui lui parurent entraîner l'impossibilité de la science; et, au lieu de chercher à déterminer les limites positives de l'Écoulement des choses, avec les méthodes scientifiques propres à le connaître, il préféra rejeter l'Héraclitéisme et proposer un Éléatisme revisé et très amélioré. Il insiste sur le besoin que nous avons d'un ποῦ στῶ qui ne soit pas entraîné par l'écoulement des choses, d'une règle fixe par où mesurer et rendre connaissable le flux du Devenir ; par sa théorie des Idées il crut avoir donné satisfaction à ce besoin. Grâce à cette théorie, la pluralité trouve sa justification dans la

pluralité des Idées — encore que celles-ci soient unies dans l'Idée du Bien, tandis que le Monde des phénomènes est tenu pour n'être pas entièrement illusoire, étant μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος, intermédiaire entre les Idées et le principe d'impermanence dont Platon semble avoir cru qu'il pouvait résoudre le mystère en l'appelant le Non-Existant.

En fin de compte, cependant, l'Idée demeure la seule réalité vraie, et l'Idée comme telle est de l'Être non changeant soustrait à l'Espace et au Temps. Par suite, donner à une chose, telle que par exemple le Plaisir, le nom de γένεσις, c'est par là même en diminuer la réalité et lui refuser les qualités propres pour occuper la place du Souverain Bien; car celui-ci doit être, selon Platon, une οὐσία permanente.

Avec Aristote, une fois de plus, l'équilibre de la balance est renversé. Pour Aristote le monde réel, c'est-à-dire le monde dont nous désirons trouver l'explication, est, en somme, le monde du changement au sein duquel nous nous mouvons et nous vivons, bien plutôt que le système de « lois » immuables et intemporelles que nous concevons pour l'expliquer. Par suite, les οὐσίαι immuables de Platon lui semblent trop éloignées, trop séparées du monde pour l'expliquer. Une οὐσία qui, au lieu d'être immanente et de s'affirmer dans le monde des phénomènes, demeure au contraire une δύναμις inerte et séparée, est sans vie et sans prix. Par suite le καθόλου doit être dans le monde et le pénétrer; ou encore, pour employer la terminologie d'Aristote,

doit se manifester en *actualité* (ἐνέργεια). Non qu'Aristote conteste la légitimité des considérations qui amenèrent Platon à sa conception de l'οὐσία; il en conteste seulement le caractère adéquat. La conception la plus haute doit être Ἐνέργεια et non pas Δύναμις, le fonctionnement *en acte* d'une substance dont la nature réelle se révèle seulement ainsi.

Voilà la raison profonde pour laquelle Aristote nie que l'ἀρετή soit le Bien et prétend que l'Εὐδαιμονία doit être ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. Une conception purement statique de ce qui est vraiment digne d'estime ne suffira pas : le Bien n'est pas simplement ἀγαθὴ φύσις, il est ἀγαθὴ φύσις en exercice, et une ἕξις n'a de valeur que dans la mesure où elle est la base et la potentialité d'une ἐνέργεια.

II

De cette réhabilitation de la théorie qui considère le monde comme un *Procès*, il résulte qu'Aristote doit : 1° établir la supériorité de sa conception de l'ἐνέργεια sur la conception platonicienne de l'οὐσία. 2° la distinguer de la conception de la κίνησις ou de la γένεσις qui avait succombé sous les coups de la critique platonicienne.

Le premier point est naturellement assez aisé à établir. Il suffit de prouver qu'une substance, prise à part de son activité, est une abstraction (« sans causalité pas de substantialité »); ou, pour employer les paroles d'Aristote, que

l'actualité est naturellement antérieure à la potentialité, qu'*être* c'est *être actif*[1].

Le second point est plus difficile, et la preuve qu'en donne Aristote est de nature à nous paraître paradoxale, en raison de notre habitude invétérée de considérer une « fonction » (ἐνέργεια) comme une espèce de « procès » (γένεσις), ou même, lorsque nous visons à être particulièrement « scientifiques », comme pouvant se réduire en dernière analyse à une espèce de mouvement. En d'autres termes, nous faisons généralement rentrer l'ἐνέργεια d'Aristote dans la conception de ce qu'il aurait appelé κίνησις. Mais c'est précisément l'opposé du moyen employé par Aristote pour tourner le flanc de la critique platonicienne et fonder sa conception propre de l'ἐνέργεια. Au lieu de classer l'ἐνέργεια dans le genre κίνησις, il fait purement et simplement de l'ἐνέργεια la conception la plus large et y fait rentrer la κίνησις comme une espèce particulière, comme étant en d'autres termes une ἐνέργεια imparfaite[2].

C'est-à-dire que la κίνησις naît de l'aspiration de l'imparfait au parfait, de l'ὕλη à l'εἶδος, et est purement et simplement le procès par lequel il atteint le degré de perfection

1. Cf. en particulier *Eth. Nic.*, IX, 7, 4 (1168 *a*, 6) ἐσμὲν δ' ἐνεργείᾳ.
2. Cf. par exemple, *Physica*, III, 2, 201 *b*, 31, ἡ κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ ἀτελὴς δὲ, VIII, 5, 257 b 8 : ἔστιν ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. — *De Anima*, II, 5, 417 *a*, 16, ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι; III, 2, 431 *a*, 5, φάινεται τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν, οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται (sc. τὸ αἰσθητικὸν), διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως ; ἡ γὰρ κίνησις ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν. ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια 'ετέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. — *Métaph.*, Θ, 6, 1048 *b*, 29, πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής.
Cf. encore *Eth. Nic.*, X, 3, 1174 *a*, 19, où l'on explique que l'ἡδονὴ n'est pas κίνησις, parce qu'elle n'a pas besoin d'un perfectionnement (étant en vérité cela même qui achève la perfection de l'ἐνέργεια), à la différence de la κίνησις.

que les limitations inhérentes de sa nature peuvent lui permettre d'atteindre.

L'ἐνέργεια d'autre part n'implique essentiellement ou nécessairement ni le mouvement ni le changement. En fait, dans le cas typique, celui du parfait exercice de leur fonction par les sens, il n'y a ni κίνησις, ni ἀλλοίωσις, ni πάσχειν ; le stimulant approprié met en jeu l'activité de l'organe, et l'organe fonctionne naturellement pour le saisir[1]; quand ce procès s'accomplit sans frottement, sans obstacle, la perception est parfaite et s'accompagne de ἡδονή.

Chez l'homme, malheureusement, cet heureux état de choses n'est que temporaire. L'activité ne peut se maintenir parce que, en raison du caractère défectueux (πονηρία ou φαυλότης) d'une nature composite, mêlée de ὕλη, nous nous fatiguons, nous laissons notre attention s'égarer et ne pouvons être continuellement actifs[2].

Mais Dieu se trouve dans un cas différent. Sa nature est pure et parfaite. Il est forme pure, à laquelle nulle matière ne fait obstacle, il est toujours, complètement et en acte, tout ce qu'il peut être. Par suite l'ἐνέργεια divine se maintient inépuisablement[3], et engendre toujours le plaisir suprême, simple et incorruptible de la contemplation de soi (νόησις νοήσεως) qui constitue le bonheur divin. Il suit tout naturellement que cette ἐνέργεια est au-dessus et au delà de la κίνησις; elle est ἐνέργεια ἀκινησίας ou ἠρεμία. C'est pourquoi,

1. *Eth. Nic.*, X, 4, 5, 1174 *b*, 14.
2. *Eth. Nic.*, X, 4, 9, 1175 *a*, 4.
3. Cela est vrai aussi des corps célestes, en raison de leur ὕλη plus parfaite.

dans un passage fameux [1], on nous dit que « si la nature d'une chose était simple, la même action lui serait toujours la plus agréable. Et voilà la raison pour laquelle Dieu jouit toujours d'un plaisir unique et simple, car il n'y a pas seulement une activité de mouvement, mais encore une activité sans mouvement, et le plaisir consiste plutôt dans la constance [2] que dans le mouvement. Et, si le changement de toute chose est agréable, comme le veut le poète, c'est en raison d'un certain défaut [3]. »

L'importance de ce passage a généralement passé inaperçue, et les commentateurs en parlent aussi peu qu'ils le trouvent commode. C'est ainsi que, des deux derniers éditeurs anglais de l'*Éthique*, l'un, M. le professeur Stewart, accuse Aristote de devenir poétique, tandis que l'autre, M. le professeur Burnet, ne trouve rien du tout à en dire. Et comme cela est arrivé après que j'eus fait tout ce qui était en moi pour attirer l'attention sur ce passage [4], je crois pouvoir présumer que d'autres commentaires sont encore nécessaires pour aider des intelligences modernes à saisir la beauté et la grandeur de la pensée aristotélicienne.

1. *Eth. Nic.*, VII, 14, 8 (1154 *b*, 25, 31).
2. 'Ηρεμία ne peut se traduire « repos » sans confusion. Car « repos » équivaut pour nous à non-activité, qui, pour Aristote, revient à non-existence. Il emploie le mot pour exprimer le maintien fixe et sans effort d'un équilibre parfait. Cf. *An. Post.*, 11, 19, où le même mot est employé pour décrire comment l'universel logique, c'est-à-dire la constance de signification, émerge du flux des idées psychologiques.
3. Cf. encore *Métaph.*, Λ, 7, 1072 *b*, 16.
4. *Riddles of the Sphinx* (*les Énigmes du Sphinx*), p. 443.

III

De ce qui précède, il suit que la vie parfaite ou divine est une vie d'activité sans cessation et sans changement qui consiste dans la conscience éternelle du bonheur suprême. Et cependant il ne s'y passe aucun événement. Elle est éternelle, non pas au sens illusoire où des triangles géométriques et des monstres épistémologiques (comme par exemple la conscience de soi éternelle du philosophe Green) sont rejetés hors du temps par un effort d'abstraction, mais parce qu'on peut montrer qu'elle possède une nature positive qui exclut les conditions desquelles naît la conscience du temps. Car, comme Aristote le savait bien, le temps est une créature du mouvement, il dépend des mouvements par lesquels seul il peut être mesuré; il est κινήσεως ἀριθμός. Si donc la κίνησις naît de l'imperfection d'une ἐνέργεια, la réalisation parfaite impliquera nécessairement la disparition du temps avec celle du mouvement, ou bien, comme je l'ai dit ailleurs [1], le temps est la mesure de l'impermanence de l'imparfait, et la parfaite réalisation de la conscience du temps nous ferait passer du temps à l'éternité. En d'autres termes la conception de l'ἐνέργεια ἀκινησίας est une formule scientifique donnée aux conceptions théologiques populaires du ciel et de l'éternité.

1. *Riddles of the Sphinx*, chap. IX, § 11.

IV

Évidemment tout cela présente un aspect étrange, fantastique, et n'est pas tout à fait aisé à saisir. S'il en avait été autrement les notions du ciel et de l'Éternité auraient pu difficilement servir de cible à tant de plaisanteries vulgaires. Et d'ailleurs il est inutile de nier qu'il semble y avoir ici un paradoxe qui réclame une apologie.

Le paradoxe, c'est qu'il puisse y avoir activité, vie et conscience sans changement, imperfection ou décadence. Il semble que ce soit là un absolu paradoxe parce que, dans notre expérience positive, la conscience est une succession d'états ou de procès mentaux, parce que la vie est entretenue par un métabolisme continuel, et parce que les activités se reconnaissent seulement aux changements qu'elles manifestent. Nous n'hésitons pas en conséquence à considérer une activité sans changement comme équivalente au *repos*, c'est-à-dire comme consistant dans la cessation de l'activité, dans la mort.

Ces faits-là, bien entendu, ne sont pas contestés. Tous les mouvements sont mesurés par les relations inégales du changement, et, lorsque deux corps occupent la même position, l'un par rapport à l'autre, ils sont considérés comme étant au repos. Pareillement on ne nie pas que l'accomplissement des fonctions vitales consume les tissus vivants ni que la conscience soit un flux continuel d'expériences.

La seule question est de savoir quelles inductions nous avons le droit de tirer de ces faits, et en nous aidant de quelles conceptions nous devons interpréter un au-delà du changement tel qu'on puisse le *concevoir*, sinon l'*imaginer*.

En conséquence je me propose de montrer : 1° que nous ne sommes pas en droit d'induire des faits l'impossibilité d'une ἐνέργεια ἀκινησίας; 2° que c'est avec cette conception plutôt qu'avec celle du « repos » qu'il convient d'interpréter l'idéal ultime de l'existence. C'est ce que je vais montrer successivement des conceptions du mouvement, de la vie et de la conscience.

V

a. On a admis depuis longtemps que le mouvement tend à l'équilibre et que, dans un équilibre parfait, il n'y aurait pas de mouvement (perceptible) et pas d'énergie disponible. Sous le nom de dissipation de l'énergie ce fait de son équilibration est devenu le grand cauchemar de la physique et a donné naissance aux prophéties les plus sinistres sur la décadence inévitable et la fin ultime de l'univers[1].

Toute cette difficulté a pour origine notre habitude de voir, dans l'équilibre, la cessation du mouvement ou le

1. A parler strictement de la « dégradation » ou de la « dissipation » de l'énergie, on dit qu'elle s'applique seulement à des portions finies de l'univers; on puise quelquefois des consolations dans la pensée que l'univers est peut-être infini, et que dans un infini tout peut arriver. Or, il est bien vrai que la

« repos ». Un univers équilibré ne peut pas changer, et son énergie latente ne peut pas être employée à le changer : donc un tel univers est fini.

Mais pourquoi ne verrions-nous pas là un cas d'ἐνέργεια ἀκινησίας, un achèvement progressif du mouvement prenant fin au moment où il est partout devenu parfaitement régulier, constant, uni et sans frottement? C'est ce qui semble, en fait, une alternative logiquement très préférable à la première. Supposez par exemple un équilibre de température. Si deux corps sont à des températures égales, cela veut-il dire qu'ils ont cessé d'avoir une température? Ont-ils cessé d'émettre de la chaleur, ou, pour parler le langage de la théorie courante de la chaleur, ont-ils cessé de présenter ces vibrations moléculaires qui apparaissent à notre sens de la température comme de la chaleur? Assurément non. Cela veut dire que chaque corps reçoit autant de « chaleur » qu'il en émet, que les « mouvements moléculaires » procèdent avec une régularité absolue et des vitesses constantes. Mais, s'il en est ainsi, n'est-ce pas là une condition d'activité, non de repos?

b. Dans le cas de la *Vie*, il est un peu plus aisé de concevoir la perfection comme une activité sans changement, parce que nous sommes plus disposés à regarder la vie comme dépendant d'une harmonie de changements, plutôt

doctrine de la dissipation de l'énergie cesse de s'appliquer à un univers infini, mais la raison en est simplement qu'au point de vue d'un infini actuel, toutes les propositions perdent leur sens. Un univers ou un tout infini est une contradiction dans les termes, est une pseudo-conception que l'on ne peut atteindre qu'au prix d'une confusion d'idées. Cf. *Riddles of the Sphinx*, chap. IX, § 2, q.

que de la simple instabilité des processus organiques. Si par exemple, avec Spencer, nous concevons la vie comme un ajustement de relations internes à des relations externes (mieux vaudrait dire, ajustement réciproque), il est évident que le succès de la vie dépendra du degré de correspondance, obtenu d'une manière ou d'une autre, entre l'organisme et son milieu. La correspondance parfaite serait donc la vie parfaite, et pourrait être conçue comme ayant son origine dans un perfectionnement graduel de la correspondance jusqu'au moment où l'organisme, ou bien se serait adapté complètement à un milieu immuable, ou bien se serait adapté instantanément à un milieu changeant, de telle sorte que le moment de non-adaptation, s'il en était un, serait trop court pour être perçu par la conscience. Dans les deux cas, la relation de l'organisme à son milieu serait la même sans changement. Elle persisterait donc à être ce qu'elle était, à exprimer sa nature dans ses modes d'activité, sans altération ni décadence, sans rien gagner ni rien perdre, en raison de la parfaite équivalence de ce qu'il abandonne et de ce qu'il reçoit.

Qu'un tel équilibre ne soit pas impensable, c'est ce que nous autorisent à conclure les notions d'une balance de revenus et de dépenses, de « l'état stationnaire » des économistes, et de la justice parfaite considérée comme une harmonie sociale dans laquelle chacun défend sa propre position dans la société sans empiéter sur les autres. Assurément, dans aucun de ces cas, on ne saurait prétendre qu'il y ait *cessation* de relations sociales ou industrielles. Une

fois de plus l'apparence de paradoxe a simplement pour cause l'habitude où l'on est d'interpréter l'ἐνέργεια ἀκινησίας comme une cessation d'activité.

Mais c'est cette seconde conception qui est en réalité impensable : prenons, pour le faire comprendre, le cas hypothétique d'une adaptation ou harmonie croissante qui tend à cette perfection, dont l'interprétation est contestée.

On admettra que dans le stade qui *précède immédiatement* l'adaptation parfaite, l'organisme est très vivant, et développe sa vie avec un minimum de frottement en même temps qu'un maximum de succès. Dans une telle vie les difficultés existeraient seulement pour être surmontées, et tout *procès* d'adaptation serait seulement momentané. Supposez maintenant qu'il devienne *instantané*. On veut nous faire croire qu'au moment même où serait éliminée la dernière trace de non-adaptation, la vie cesserait soudain et inexplicablement et que l'organisme, fier, un instant auparavant de sa puissance, se trouverait, presque sans changement appréciable, frappé brusquement d'annihilation métaphysique : catastrophe inouïe et sans précédent.

C'est ainsi que le principe de continuité nous oblige à concevoir l'ἀκινησία de l'adaptation parfaite vers laquelle convergent toutes les κινήσεις, comme étant, selon la formule aristotélicienne, ζωὴ καὶ ἐνέργεια.

c. Dans le cas de la *conscience*, la même interprétation semble certainement à première vue impliquer des difficultés plus grandes, car ce qui nous impressionne le plus dans la conscience, c'est le flux du *devenir* qui est aspiration du monde à l'Être. La conscience s'écoule avec une fluidité, qui se refuse tout à fait à recevoir un énoncé précis, presque à recevoir un énoncé intelligible. Elle est une transition perpétuelle d'un objet à l'autre, dont elle ne peut retenir aucun, même pendant une fraction de seconde et dans laquelle rien ne se produit jamais deux fois. C'est pourquoi, suggérer qu'elle peut persister dans ce qui reviendrait à une contemplation, en dehors du temps, d'objets immuables, ce serait, semble-t-il, aller follement à l'encontre de tous les faits.

Néanmoins, la théorie aristotélicienne n'a besoin d'aller à l'encontre de rien, ni de jamais abandonner le terrain solide de l'induction légitime. Elle n'entre pas en conflit avec les faits, elle en discute seulement l'interprétation. Induire des faits la relativité de toute conscience, conclure avec Hobbes, que *sentire semper idem et nil sentire ad idem recidunt*, c'est, pour qui adopte la théorie d'Aristote, commettre un truisme ou une erreur[1]. La proposition est un truisme si elle affirme que la sensation dans le *temps* implique changement et que toute *notre* expérience est d'ordre temporel. La proposition est une erreur si elle doit nous entraîner, ou bien à sortir de la conscience et à la représenter comme un accident vide de sens dans un système des choses qui, une fois parvenu à un équilibre parfait, la dépasserait, ou bien à nous lier, comme Ixion, sur une roue perpétuellement mobile.

1. Cf. *Riddles of the Sphinx*, chap. XII, 5.

Car les faits sont susceptibles d'une interprétation meilleure. L'écoulement des apparences sensibles saurait-il avoir pour cause un *défaut* de la conscience que le mécanisme de l'adaptation a fait naître pour répondre à l'impermanence d'un monde défectueux? N'est-ce pas une πονηρία d'une φύσις impuissante à συνεχῶς ἐνεργεῖν?

En tous cas il semble 1° que nous tendons à prolonger et à retenir les états et les objets agréables de la conscience et 2° que les fluctuations de l'attention jouent un rôle protecteur et sont nécessaires à la survivance de l'organisme dans des conditions qui rendent dangereux de devenir trop absorbé par l'objet de notre attention, de telle sorte qu'une chose à laquelle nous n'avions pas pris garde finisse par nous absorber en un sens trop littéral; 3° que, dans le cas même où des exigences pratiques ne nous contraignent pas, nous devons faire changer les objets de notre attention parce que jamais nous ne les trouvons *entièrement* satisfaisants. Le caractère non satisfaisant de l'objet serait en ce cas la cause de l'impermanence, et non pas réciproquement. Mais, si nous pouvions jamais atteindre un objet de contemplation qui fût entièrement satisfaisant, ne chercherions-nous pas à le retenir dans la conscience, pour toujours? Si nous avions réalisé τὸ ἄριστον, désirerions-nous l'échanger contre le pire? Si nous avions atteint le ciel, aurions-nous encore des désirs pour les vicissitudes de la terre?

Il suit assurément de la conception même du Bien qu'il doit être une possession permanente et, si l'on admet qu'on

puisse l'atteindre, ce ne peut être que comme ἐνέργεια ἀκινησίας. Je soupçonne donc que l'objection soulevée contre l'ἐνέργεια ἀκινησίας se ramène au fond à une objection contre la notion même d'un ἀγαθόν qui se puisse atteindre. Or, ou bien les défenseurs de cette objection sont des optimistes naïfs aux yeux desquels un *idéal inattingible reconnu comme tel* continue à être un idéal qu'une créature raisonnable peut se proposer pour but, ou bien ils sont assez pessimistes pour renoncer d'un coup à tout idéal : en tous cas c'est leur conception et non pas celle de l'ἐνέργεια qui est radicalement paradoxale.

Comme plus haut, nous pouvons, pour plus de clarté, examiner le moment qui précède immédiatement la fixation hypothétique de la conscience. Il suppose évidemment un développement graduel de la conscience en plénitude, en intensité et en pouvoir d'attention, et la suppression graduelle de toutes les interruptions et de toutes les discordances. Il est donc, indubitablement, conscience en un sens éminent, il est la contemplation immédiatement plaisante et libre de ce qui fait, au plus haut degré, le ravissement de l'âme. Éliminons maintenant la dernière cause, presque imperceptible, de trouble, d'inquiétude et de dérangement qui pouvait empêcher l'âme de concentrer son attention sur l'objet qu'elle aimait le plus à contempler, pourquoi la conscience disparaîtrait-elle plutôt que de continuer? Ne va-t-elle pas plutôt devenir absolument constante et continue, et demeurer consciente en un sens plus éminent?

VI

L'ἐνέργεια ἀκινησίας est donc concevable si nous voulons bien l'entendre. A la vérité on pourrait soutenir qu'en dernière analyse elle seule est concevable comme idéal de l'Être.

Parmi les conceptions rivales, la conception du devenir, comme les philosophes ont dû le reconnaître de Parménide à Hegel, est infectée de contradictions insolubles qui disparaissent seulement si, à la suite d'Aristote, nous concevons le devenir comme ἐνέργεια ἀτελής. Car, en ce cas, tous les procès que nous observons en fait peuvent être regardés comme tendant vers l'idéal d'une activité parfaitement et également autonome, activité qui, une fois atteinte, les affranchirait de leurs contradictions.

L'idéal du Repos, au contraire, est entièrement illusoire : il n'y a nulle part de repos qui puisse être atteint soit par les méchants, soit par les bons. Le repos est non-existant comme fait et il est non-existence comme conception. Car, si quelque chose pouvait réellement cesser d'être actif, ce quelque chose cesserait d'être. Nous ne saurions donc interpréter l'existence par la notion de repos, à moins qu'il ne nous plaise en vérité, avec Mainländer, de regarder l'histoire du monde comme l'agonie prolongée du suicide de l'Absolu.

Les avantages de la conception de l'ἐνέργεια ἀκινησίας, si on la compare aux autres, sont manifestes.

Elle nous permet de donner une interprétation scientifique de la conception religieuse du Ciel, et de la distinguer d'avec celle du Nirvâna, c'est-à-dire de la béatitude considérée comme repos. Elle suppose une conception positive de l'Éternité et explique la transition du Temps à l'Éternité.

Nous évitons en outre bien des difficultés. Nous n'avons plus lieu de craindre, avec l'équilibre final de l'énergie cosmique, la destruction radicale de l'activité cosmique. Nous pouvons, par suite, éviter les contradictions où tombe Spencer lorsqu'il voit, dans l'équilibre, tantôt la mort universelle, tantôt la perfection de la vie, selon que des analogies physiques ou biologiques frappent davantage son esprit[1].

1. Comme le chapitre qui, dans les *Premiers Principes*, se rapporte à ce sujet offre un admirable exemple de la confusion qu'engendre l'impuissance à concevoir l'ἐνέργεια ἀκινησίας, il peut être utile d'étudier dans le détail les affirmations de M. Spencer. On verra qu'il ne cesse de se contredire quant au caractère de l'équilibre final, de page en page, et parle tout du long avec deux voix.

a. Première voix : l'équilibre est conçu comme *mort* ou *cessation de l'activité*. Ainsi § 173 : « Le résultat final, c'est cet équilibre complet que nous appelons *mort* ». § 176 : « La question suprême de l'Évolution se rapporte au procès universel de la tendance à l'équilibre; et, si l'équilibre doit aboutir au *repos* complet... si le système solaire est en voie de dissiper lentement ses forces... ne sommes-nous pas manifestement en train de progresser vers la *mort* omniprésente? » Il répond que, dans le cas même où « la fin prochaine de toutes les transformations que nous avons observées serait un état de *repos* », un « procès ultérieur peut renverser la marche de ces changements, et donner naissance à une *vie* nouvelle ». (De là aussi se déduit au chap. XXIII l'oscillation de l'Évolution et de la Dissolution.) De même encore au § 182 il demande : « Est-ce que l'Évolution dans son ensemble, tout comme l'Évolution dans le détail, marche vers l'*immobilité* complète? Cet état d'inertie appelé la *mort*, qui termine l'Évolution dans les corps organiques, est-il caractéristique de la *mort universelle* où l'Évolution en général doit aboutir?... » Si, poussant à l'extrême l'argument selon lequel l'Évolution doit se terminer par un état d'équilibre complet ou de *repos*, le lecteur suggère qu'en dépit de toutes les apparences contraires, cette *Mort universelle* continuera indéfiniment, il est légitime d'indiquer « que nous pouvons » induire l'existence d'une *Vie universelle* subséquente « si nous sup-

Après quoi il semble presque trivial de faire observer que, comme la chose a été reconnue depuis longtemps, la conception aristotélicienne de l'ἐνέργεια ne fortifie en aucune manière la théorie qui regarde la substance comme un « substrat inconnaissable », puisque la δύναμις dépend

posons l'équilibre de nouveau détruit, ou (plus exactement) impossible à atteindre ». Bref, équilibre = mort.

b. Tout ce qui précède ne semble pas prêter à l'équivoque jusqu'au moment où nous écoutons la seconde voix, qui renverse exactement l'appréciation de l'équilibre et du non-équilibre, et implique l'équation : équilibre = vie. P. ex. § 173 (au début), la mort est expliquée comme due à un *défaut* d'équilibre. § 173 (*sub finem*), la *vie* d'une espèce dépend d'un équilibre entre les forces qui tendent à l'accroître et celles qui tendent à la détruire. § 174, un équilibre ou une correspondance entre l'idée et le fait est la fin d'une évolution mentale, et « l'équilibre ne peut prendre fin que lorsque chaque relation de choses a engendré en nous une pensée... » alors « l'expérience cessera de produire une nouvelle évolution mentale — une *parfaite* correspondance entre les idées et les faits aura été atteinte; et l'*adaptation* intellectuelle de l'homme à ses circonstances sera complète ». De même, pour l'adaptation morale et sentimentale, — « la limite vers laquelle tend perpétuellement l'adaptation sentimentale... est une combinaison de désirs qui corresponde à tous les ordres divers d'activité que peuvent réclamer les circonstances de la vie... » et cette « *adaptation progressive* ne cesse qu'avec l'établissement d'un *équilibre complet* entre la constitution et les conditions ». De même encore, § 174 (*sub finem*) : « Ainsi l'état dernier... est un état dans lequel les espèces et les quantités d'énergie mentale engendrées... sont équivalentes aux ordres divers... de forces environnantes qui font *antagonisme* à ces mouvements, et sont en équilibre avec elles ». § 175, l'équilibre est posé comme l'idéal économique dont s'écartent les oscillations de la sur-production et de la sous-production. Il est le *nec plus ultra*, qui comprend tout, de l'adaptation de « la nature de l'homme et de ses conditions d'existence ». Il est aussi l'idéal social, et limite le progrès vers l'hétérogénéité — « l'abolition définitive de toutes les limites à la liberté de chacun, sauf celles qui sont imposées par la liberté semblable de tous, doit aboutir à l'*équilibre complet* entre les désirs de l'homme et la conduite nécessitée par les conditions environnantes ». V. enfin la sublime conclusion du chapitre (§ 176), où l'équilibre, garanti par la Persistance de la Force, nous assure la perspective du parfait bonheur en fournissant « une base à l'inférence qu'il existe un progrès graduel vers l'harmonie entre la nature mentale de l'homme et ses conditions d'existence », et « il nous faut donc croire que l'Évolution ne peut aboutir qu'à l'établissement de la plus grande *perfection* et du plus complet bonheur » !

Les italiques sont toujours de moi, bien entendu. Quant à la contradiction, elle est frappante, mais explicable. Le moyen terme supprimé, qui concilie les deux manières contradictoires d'apprécier le parfait équilibre, c'est l'absence de mouvement ou de changement. Ce caractère convenant à la fois à la mort et à l'adaptation complète, l'interprétation est abandonnée aux plus irritantes vacillations.

entièrement de l'ἐνέργεια. Par suite, une fois réalisées toutes les potentialités, l'antithèse qui est entre l'apparence et la réalité disparaîtrait dans leur coïncidence. D'autre part un κόσμος composé d'ἐνέργειαι n'aurait pas à craindre l'irruption de « choses-en-soi » incalculables et inexplicables. Enfin, au risque de m'exposer au reproche de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, je ne saurais m'abstenir d'une observation dernière. Quiconque croit que c'est le devoir de la philosophie de systématiser l'ensemble de l'expérience, ne peut manquer d'apprécier combien il est important pratiquement de proposer à l'homme un idéal métaphysique de l'existence, qui nous invite à être actifs et à développer au suprême degré toutes nos facultés, tout en nous avertissant qu'une telle réalisation de soi doit prendre la forme, non pas d'une agitation hideuse, barbare et névrosée, non pas d'efforts et de combats sans fin, et par suite futiles, mais de l'équilibre harmonieux d'une ἐνέργεια ἀκινησίας.

DES PRINCIPES DE LA SCIENCE DE LA NATURE CHEZ ARISTOTE

Par PAUL TANNERY,

Directeur des Manufactures de l'État.

1. Je ne me propose nullement de faire une étude méthodique du sujet que je viens d'énoncer comme titre; de telles études ne manquent pas et plusieurs mériteront toujours d'être méditées. Mon intention se borne à signaler, parmi les points qui prêtent à controverse, ceux qui, à mon sens, sont les plus importants; mais au lieu de discuter le pour et le contre, je me contenterai de présenter mes réflexions dans un seul sens. Je soumets donc à l'éminent auditoire ces réflexions comme valant, je le crois du moins, la peine d'être examinées; je lui demande, en même temps, de vouloir bien ne pas les regarder comme des conclusions définitives.

2. Non seulement j'estime que les principes scientifiques formulés par un auteur ne doivent point, en thèse générale, être considérés uniquement suivant ces formules et en dehors des applications qui en illustrent l'emploi; mais encore je suis porté à ne pas reconnaître, sans une critique

approfondie, ces principes comme étant les fondements réels sur lesquels l'auteur a bâti son système. Le plus souvent, en effet, ils n'en sont nullement la cause déterminante ; c'est le système au contraire qui, déjà conçu dans ses grandes lignes, provoque, consciemment ou non, ces principes; il en est la cause finale. C'est pour rendre compte du système que l'on remonte aux principes indispensables, et que l'on postule ceux que l'on ne peut établir *a priori*. Le travail critique que je réclame, sans avoir la prétention de l'accomplir ici en quelques pages, doit donc avoir tout d'abord pour objet de résoudre cette question : Dans un système donné, tel que celui d'Aristote, est-il possible de déterminer les traits préexistants qui ont conduit à formuler tel ou tel principe ? Et pour traiter cette question avec fruit, il importe de commencer par se rendre compte du but réel que l'auteur s'est proposé, de la façon dont il a envisagé la science. Or il est incontestable que sous ce rapport, entre Aristote et les modernes, il existe de graves différences.

3. Nous constatons aisément, chez le Stagirite, un puissant effort pour apporter la précision dans le langage scientifique, et nous savons que les résultats de cet effort ont été durables. Mais, aujourd'hui, c'est la clarté des concepts qui nous préoccupe en première ligne : chez Aristote, il n'en est point de même; ses définitions sont limpides et saisissantes; mais les concepts eux-mêmes n'en sont éclairés que d'un côté; ils demeurent vagues et imprécis dans le reste de leur contour[1]. C'est qu'Aristote travaille, même en logique,

1. Comme exemple topique, il suffit de prendre le concept de φύσις.

plutôt encore sur la langue grecque que sur la pensée universelle; il s'agit pour lui d'expliquer la signification ou les significations multiples dans lesquelles les mots peuvent être employés; il s'agit d'éliminer les ambiguïtés, les équivoques et les erreurs qui en résultent, de rendre correcte l'expression de la pensée plutôt que d'approfondir la pensée elle-même. Et cela tient, en partie au moins, à ce que l'objet de la science était alors conçu d'une façon qui désormais nous est tout à fait étrangère.

4. La théorie, de nos jours, a une tendance de plus en plus grande, d'une part, à se constituer indépendamment de la pratique, de l'autre à diriger celle-ci. Au temps d'Aristote, la théorie ne fait que se dégager de la pratique, des techniques particulières; mais elle y a encore ses racines qui la nourrissent et elle s'inquiète fort peu de rendre, à son tour, service à la technique. Il s'agit seulement de pouvoir se satisfaire soi-même, de pouvoir satisfaire les autres sur les questions de : pourquoi tel phénomène? Les *Problèmes*, qu'ils soient ou non d'Aristote, sont un précieux témoignage de cet état d'esprit; ils peuvent encore, à l'heure actuelle, fournir une mine inépuisable de sujets d'étude; mais je ne sais pas s'il y en a un seul dont on puisse dire que la question soit, comme il convient, posée sur les conditions dans lesquelles se produit tel phénomène, sur la façon de le modifier ou de le régler. Les Grecs cherchaient pour chaque fait un *logos*, une raison ; ils se contentaient souvent de la première qui leur paraissait admissible, ou même de la possibilité de choisir entre plusieurs raisons d'apparence égale-

ment valable. Aucun effort pour prouver sérieusement la vérité de l'explication; aucun effort pour la préciser de telle sorte qu'elle pût avoir une utilité réelle.

5. Ceci indiqué, considérons Aristote en face du phénomène naturel le plus saillant, de celui qu'agitent les physiologues depuis Thalès. La question qu'il se pose est la suivante : Pourquoi les astres tournent-ils autour de la terre? Notez qu'on était déjà arrivé à se demander s'ils tournaient vraiment autour de la terre. Aristote n'examine pas sérieusement l'hypothèse que leur mouvement ne serait qu'une apparence; la raison en est très simple; c'est qu'il faudrait alors admettre que la terre tourne et qu'il n'aperçoit aucun moyen de répondre à la question : « Pourquoi la terre tourne-t-elle? » Au contraire, en admettant la vérité des apparences, et en creusant la notion du mouvement, il arrive à sa doctrine du premier moteur qui a duré jusqu'à Galilée et qui est, sans contredit, l'un des plus remarquables efforts de la pensée grecque.

6. Nous apercevons, dans cet exemple frappant, deux traits caractéristiques de la méthode d'Aristote; d'une part, tendance à s'attacher aux phénomènes tels que les sens les révèlent à l'observation superficielle et grossière, on peut même dire respect marqué pour les croyances vulgaires, du moment où elles ne sont pas visiblement erronées; d'autre part, tendance à remonter le plus haut possible et le plus tôt possible dans la série des causes, mais cela par simple analyse du concept, et sans aucun appel nouveau à l'expérience. Les deux tendances opposées pourraient précisément être prises comme les caractères essentiels de la science moderne, si la nécessité des *anticipations* hypothétiques n'avait pas constamment contrarié, depuis trois siècles, les prétentions à n'affirmer que le certain et à savoir ignorer le reste.

7. Peut-on, dans la conception du monde d'Aristote, désigner un autre trait prédominant que ceux que nous venons de souligner? Je suis particulièrement frappé de ce que la notion d'évolution, si marquée chez les physiologues ioniens, lui paraît foncièrement étrangère; il considère le *cosmos* comme offrant un certain ordre stable qui se conserve au milieu des mouvements réguliers des astres, des mouvements irréguliers des éléments, une perpétuité sans cesse rajeunie par la naissance des individus succédant à leurs ancêtres de même espèce; cet ordre perpétuel, Aristote prétend en rendre compte d'emblée, et sans supposer un état initial différent, pas plus qu'il n'envisage une désorganisation future.

Cette position joue un rôle prépondérant, sinon dans la doctrine de la causalité, telle que l'expose le Stagirite, au moins dans les applications qu'il en fait dans l'étude de la nature.

8. A vrai dire, si l'on examine la doctrine des causes dans Aristote lui-même, et en faisant abstraction de tous les commentaires postérieurs, il semble, au premier abord qu'il ait simplement distingué les quatre sens principaux du mot grec αἰτία, pour s'efforcer d'en montrer ensuite l'emploi, tel qu'il le concevait, dans le domaine spéculatif. Or ces

significations différentes ont, toutes les quatre, une origine juridique; il s'agit des questions qui se débattent dans un procès criminel : *quid? quomodo? quis? cur?* En traduisant αἰτία par *causa*, les Latins ont choisi un équivalent exact, avec cette seule différence que leur terme désigne plutôt l'action de défense, tandis que les Grecs s'attachaient à l'idée d'accusation. Mais plus tard, tandis que les philosophes, fidèles à la nomenclature du Stagirite, s'obstinaient à qualifier le *quid* de cause matérielle, le langage populaire, obéissant à une logique inconsciente, mais d'autant plus profonde, dédoublait le terme technique. Pour nous le *quid* n'est plus une cause, mais une *chose* (cosa, Sache). Et par une évolution inverse, si le mot de *cause* subsiste encore officiellement dans la langue du Palais pour désigner l'objet des débats d'un procès, peut-être cédera-t-il bientôt complètement la place à un autre vocable, celui d'*affaire*, lequel d'ailleurs, dès aujourd'hui, représente peut-être plus exactement le sens complexe du grec αἰτία.

9. Quoiqu'il en soit, on ne peut cependant nier qu'Aristote n'ait accompli un travail philosophique très remarquable en essayant de ramener à un même concept les trois genres de causes, formelle, motrice et finale, et en opposant ce concept à celui de la cause matérielle, qui, nous venons de le dire, ne devrait plus être qualifié de cause au sens actuel de ce mot.

Remarquons tout d'abord que cette tentative même doit faire ranger très nettement Aristote en dehors des *cause-finaliers* vulgaires, qui existaient déjà de son temps, ainsi

que le montrent les *Mémorables* de Xénophon. On ne peut pas davantage lui reprocher d'avoir, dans le détail, procédé à la recherche des causes finales, et la célèbre condamnation, portée contre cette recherche par François Bacon, ne touche nullement la science aristotélique.

Si le Stagirite assimile, en thèse générale, l'action de la nature à celle de l'homme (*quis*), déterminé par un motif raisonnable (*cur*), au degré d'abstraction où il s'élève, son point de vue est tout aussi irréprochable que celui de la science moderne, quoique celle-ci, par suite de ses origines mécanistes, semble donner la prééminence à la cause motrice.

10. L'assimilation dont je viens de parler, et qui n'est d'ailleurs que dans les mots, était alors inévitable, par suite de l'origine du concept de cause; de là les formules exotériques bien connues, comme celle sur laquelle je reviendrai tout à l'heure : « La nature ne fait rien en vain ». Mais, quelles que soient ces formules, Aristote ne considère nullement la nature comme un être intelligent, agissant d'une façon délibérée. Elle lui apparaît empiriquement, comme l'ensemble des forces dont le jeu aboutit à perpétuer l'ordre du cosmos. Mais la répugnance qu'il a pour la pensée d'une évolution lui fait surtout écarter l'assimilation de ce jeu de forces avec la longue et patiente poursuite d'un dessein vaste et compliqué; et c'est pourquoi il procède immédiatement à l'identification de la cause motrice, de la cause formelle et de la cause finale.

L'une de ces identités peut, ce me semble, être transposée

aisément dans le langage de la science moderne. Elle revient en effet, non pas aux yeux de l'historien, mais pour ceux du philosophe, à l'équation entre le travail de la force (cause motrice) et la variation de l'énergie (résultat ou cause finale). Notre analyse a-t-elle abouti à différencier ces deux causes? Nullement; elle est retombée, avec une formule plus précise, sur la synthèse qu'Aristote affirmait par une anticipation géniale.

11. Une transposition analogue ne semble point facile pour la doctrine de la cause formelle. Il me paraît toutefois que le point de départ de cette doctrine doit être cherché dans la considération des organes des êtres vivants.

Faut-il dire : « L'œil est fait pour voir » ou, au contraire, « nous voyons, parce que notre œil est disposé à cet effet? » C'est la grande discussion entre les cause-finaliers et les mécanistes; s'ils savaient comprendre Aristote, ils s'apercevraient que cette dispute n'a point d'objet, et que les deux propositions, qu'on oppose l'une à l'autre, ont en réalité le même sens.

L'ordre permanent du cosmos a des raisons formelles, que la science a pour objet d'établir *a priori*, en partant des données de l'expérience; mais cet ordre permanent fait que toute disposition naturelle, quelle qu'elle soit, dans tel organe d'un animal, par exemple, par cela même qu'elle se perpétue en tant que naturelle, entraînera des conséquences qui se perpétueront de même. Ces conséquences (causes finales) peuvent parfois être plus apparentes pour nous que les dispositions (causes formelles) qui les déterminent; le naturaliste, pour plus de facilité, peut donc être conduit à définir l'organe par la fonction au lieu d'en décrire la constitution et le jeu. Mais le οὗ ἕνεκα et le τὸ τί ἐστιν ne sont, au fond, que deux aspects d'un même fait; ils peuvent indifféremment être pris l'un pour l'autre.

12. Ajoutons quelques remarques complémentaires pour tracer une esquisse moins imparfaite de la théorie de la causalité dans Aristote.

Il exclut de la nature, et cela systématiquement, par suite de la conception qu'il s'en est formée, les effets et les causes qui ne concourent point à la conservation de l'ordre cosmique, qui, au contraire, aboutissent à le troubler plus ou moins gravement.

Tout d'abord la violence (βία) : les mouvements violents (comme ceux des projectiles) peuvent être occasionnés accidentellement par des mouvements naturels, mais ils sont surtout déterminés par des êtres animés, agissant, au moins d'ordinaire, pour des motifs ou causes finales qui leur sont propres.

Le hasard ou plutôt l'accident (ταυτόματον) est la rencontre inopinée et imprévisible de deux séries d'actions naturelles ou préméditées; dans ce dernier cas, le terme approprié est plutôt celui de τύχη.

L'exclusion de ces trois sortes de phénomènes contre nature (παρὰ φύσιν) ne les met naturellement pas en dehors de la causalité. Mais Aristote ne pose nullement la question théorique entre le déterminisme et l'indéterminisme; il ne cherche point à établir catégoriquement le principe de

l'universalité des causes. La célèbre formule « pas d'effet sans cause » lui appartient d'autant moins qu'il attribue couramment des effets à la τύχη ou au ταυτόματον, se conformant fidèlement à cet égard au langage usuel de son temps, et se bornant à en préciser les acceptions. Si la question théorique du déterminisme était posée de son temps, il l'a donc en tout cas écartée à bon droit comme oiseuse. Il lui suffisait de se tenir ferme à son principe qu'il n'y a de science que du général.

Aussi, pratiquement, admet-il l'indétermination pour le ταυτόματον, l'effet qui se produit sans cause apparente, la pierre qui tombe d'un mur sans être poussée et dont la chute produit un accident. C'est que de tels effets sont en dehors de la nature, ainsi que nous l'avons dit.

La formule que « la nature ne fait rien en vain », n'a donc que la valeur d'une définition de mots. Est naturel tout ce qui concourt à la perpétuité de l'ordre établi. Tout ce qui arrive autrement est contre ou en dehors de la nature et rentre dans l'indéterminé inconnaissable, sauf, en partie, les actions volontaires des êtres raisonnables, auxquelles s'applique l'ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

Cette considération de ce qui arrive le plus ordinairement, l'écart volontaire des exceptions, sont d'ailleurs, on le sait assez, des procédés habituels chez Aristote, même dans les questions de science pure. Mais, eu égard à l'imperfection des moyens d'information et de recherche dont il disposait, on ne peut lui reprocher d'avoir restreint souvent, dans le détail, les visées de la théorie et de s'être contenté de l'à-peu-près.

Que dans le monde tel qu'il nous apparaît, la contingence joue son rôle, par suite du concours accidentel de causes agissant isolément, c'est, en somme, une idée qu'Aristote n'a point cherché à écarter; mais ce qui lui répugnait au plus haut degré, c'était de la reconnaître dans l'origine de l'ordre actuel des choses, de chercher cette origine, comme Démocrite, dans le désordre indéterminé de mouvements présentés comme ταυτόματα. La nature implique pour lui, dans les êtres, le principe du mouvement et du repos, mais il ne conçoit ce principe que conforme à l'existence et à la perpétuité du cosmos.

LA LOGIQUE INDUCTIVE
DANS L'ÉCOLE ÉPICURIENNE

Par Georges Lyon,

Maître de conférences à l'École Normale supérieure.

I. L'indifférence scientifique des Épicuriens était légendaire dans l'antiquité et leur maître avait pris plaisir à confirmer cette renommée fâcheuse par des mots imprudents, tels que celui qu'il adressait à Pythoclès : « Fuis, mon cher, toute science à pleine voile ! » Au vrai, il fut toujours étranger à l'idée aristotélicienne du savoir désintéressé. Musique, géométrie, arithmétique, astronomie, littérature, étaient l'objet de son égal dédain (Cic., *De Finibus.*) C'est que le savoir, si on le cultive pour lui-même, n'était à ses yeux qu'un trouble inutile et importun ; il n'a d'excuse que dans la mesure où il est susceptible de collaborer à une discipline de la vie heureuse.

Parce qu'une telle excuse leur était directement applicable, il y avait trois ordres de sciences que le fondateur de la secte avait exceptés de cette condamnation sommaire : *la morale*, *la physique*, *la canonique*. La morale était bien moins une science que la science intégrale, l'art complet,

unique fin des méditations du sage, véritable raison d'être de la philosophie. Mais la morale n'est pas une doctrine suspendue dans le vide ; elle réclame un support. Elle a besoin d'un système de connaissances qui lui assure l'objectivité. De là vient que l'Épicurisme, si sévère à toutes les spéculations qui ambitionnent d'être poursuivies pour elles seules, a institué une physique et attaché à cette science un prix exceptionnel. La physique n'est pas une étude tolérée, à laquelle le sage ait licence de s'adonner. Elle est une méditation obligatoire. A l'éthique elle sert de caution. Seule, elle nous convaincra que la doctrine du Souverain Bien nous propose mieux qu'un idéal vain, chimérique, en opposition avec la réalité, mais au contraire des fins accessibles, des certitudes pratiques, en parfait accord avec les conditions de l'existence. C'est la physique qui exorcise ce double spectre, des dieux et du destin. C'est la physique, ou plutôt cette partie de la physique qui traite des lois de la vie et de la nature de l'âme, qui enseignera à l'homme quels sont ses véritables besoins, lui apprendra à borner ses désirs, dissipera tant de folles craintes qui lui rendent intolérable la vie présente. Enfin, c'est la physique qui, par sa théorie de la réalité des apparences phénoménales ainsi que par sa loi de l'émission des images, directement émanées des corps qu'elles représentent et exactement imprimées sur nos organes, établit hors de toute atteinte le témoignage des sens érigé désormais en infaillible canon de la vérité. La canonique à son tour devient ainsi une partie essentielle du système et l'on comprend que, selon nombre

d'Épicuriens, elle fit partie indivise de la physique elle-même (*Diog.*, X, 30). Cet art de la canonique a toutefois, au point de vue moral, une valeur propre, en ce qu'elle fonde en nous la certitude : or la certitude est un des contreforts du bonheur, puisque seule elle donne la sécurité et avec la sécurité l'ataraxie. On s'explique, de la sorte, qu'Épicure ait été un dogmatique très résolu. Il mettait le scepticisme au défi de s'énoncer sans se contredire (*Lucrèce*, IV, 479 sq.). Ne serait-ce point parce que la Logique courante lui apparaissait comme un répertoire inépuisable de subtilités et d'arguties favorables à l'éristique et bonnes à jeter l'esprit en des doutes insolubles qu'il n'hésita point à la bannir de sa philosophie et à lui substituer la pure et simple science du critérium de la vérité, c'est-à-dire la canonique? Tous les paradoxes, toutes les habiletés du scepticisme se brisaient contre la certitude maintenue par le canon correct, attendu que ce canon n'est autre que la sensation et que la sensation, d'après Épicure, n'a jamais menti.

II. Ces considérations nous permettront sans doute de mieux entendre, sinon de rectifier le jugement un peu sommaire que Cicéron à maintes reprises a porté contre Épicure logicien (*De Fin.*, I, 7, 22, et 19, 63). Cicéron, je le sais, n'est ici, comme dans tous ses traités philosophiques, que l'écho des maîtres grecs; il n'avance rien de son propre fonds; son témoignage est, d'ailleurs, pleinement corroboré par celui de Diogène Laërce (X, 31). Mais ce jugement ne doit être retenu que si nous gardons au mot *Logique* le sens strict que lui donnaient les anciens. Il est certain, en

effet, que toute cette science aristotélicienne de la proposition exacte, de la démonstration correcte et de l'argumentation valable fut, de parti pris, par défiance pour les paralogismes de la pensée discursive, désignée par Épicure aux mépris de ses disciples. Allait-il, en son hostilité, jusqu à nier le principe de contradiction ? Comment le croire, lorsque nous savons que c'est au nom de ce principe même qu'il mettait le sceptique en demeure de garder le silence? Quant au reproche qu'à cet égard lui adressaient les Stoïciens et que Cicéron prend au pied de la lettre, il constitue, de toute évidence, un argument de polémique dirigé contre sa doctrine fondamentale sur la contingence des futurs. Diodore Kronos avait le premier, dans un dilemme fameux, admiré par tous les dialecticiens de l'antiquité, prétendu prouver que l'allégation d'un futur indéterminé quelconque et, par conséquent, d'une volition libre, était interdite de par la loi de non-contradiction. Dira-t-on qu'Épicure, souscrivant « à la déclinaison et à la faculté conquise sur les destins », je veux dire à la liberté, méconnaissait *ipso facto* cette loi? Il faudra donc accuser de la même faute le législateur de la Logique formelle, Aristote en personne, qui, dans le neuvième chapitre de son περὶ Ἑρμηνείας, a, sans le nommer, donné du dilemne de Diodore, une réfutation péremptoire, montrant que toute la force apparente en est due à une confusion et que ce bel appareil dialectique dissimule un cercle vicieux !

Parmi les objets relevant de la Logique traditionnelle, on nous objectera qu'il en était au moins un dont il avait écrit :

à savoir, comme nous l'attestent Plutarque, Quintilien, mais surtout Philodème, la *rhétorique*. Bien rapides et elliptiques sont les indications fournies par Philodème dans les fragments qui nous sont parvenus de son ouvrage sur ce sujet. Peut-être néanmoins suffisent-elles à nous laisser entrevoir la pensée générale qui dominait le Traité. Cette pensée n'aurait-elle pas été que la rhétorique, bien comprise, ne fait pas, à proprement parler, partie intégrante de la λογικὴ ; que l'on ne s'en met pas en possession par des analyses ou des compositions de concepts; qu'elle consiste bien moins en une connaissance qu'en un talent, qui s'acquiert, se cultive, se développe, par le maniement des hommes et l'expérience des choses? Et ainsi, la seule division de la Logique que le fondateur de la secte avait, par privilège, exceptée de son indifférence systématique pour tout ce que « la dialectique » comprenait, il n'en aurait traité qu'en vue de la retrancher de cette même dialectique et pour en faire un pur et simple chapitre de l'art d'inférer.

III. Autant la logique formelle compta pour peu de chose aux yeux des Épicuriens, autant reconnurent-ils d'importance à cet art d'inférer qui, bien des siècles plus tard, devait, à en croire Bacon de Vérulan, supplanter l'ancienne syllogistique et que les modernes ont consacré sous le nom de *Logique inductive*. On n'en saurait être surpris, étant donné le développement considérable que prirent, dans les spéculations de la secte, les recherches physiques, recherches exclusives, nous l'avons dit, de tout critère qui ne se ramènerait pas, en fin de compte, à celui des sensations.

Or, à quoi vise la physique? La réponse ne saurait faire doute. Dans un système qui ignore toute téléologie, qui rejette *in limine* toute influence providentielle, ce ne peut être qu'à rattacher les phénomènes du monde naturel à leurs lois. Mais cela même ne peut se réaliser que par une méthode de découverte, qui est précisément tout l'art de l'induction : art qui, dans l'École, recevra le nom de σημείωσις. Oui, par « la signification » il faut entendre quelque chose comme la construction de l'hypothèse, comme l'inférence par laquelle la pensée conçoit entre les faits d'un ordre donné le lien permanent qui les rassemble et même au-dessus d'eux le principe général qui les commande. Opération, comme on voit, d'un intérêt capital, aux termes d'une doctrine radicalement empiriste, et nous nous expliquons sans peine que les générations de disciples qui reçurent et transmirent la charge de sauvegarder, avec « la règle descendue du ciel », le système canonique et physique qui justifiait cette règle, aient maintenu contre les écoles adverses, contre le Portique en particulier, cet art de la *signification*, en aient opiniâtrément plaidé, en droit, la légitimité, en fait, la fécondité scientifique. Zénon de Sidon, notamment, fit tête aux objections avec une remarquable habileté et nombre de ses réponses ne seraient pas déplacées dans quelque moderne traité de la logique inductive. Sa discussion, nous ne la possédons pas tout entière; elle nous est parvenue dans un livre mutilé de Philodème et cependant les beaux fragments que l'on a pu déchiffrer de ce livre témoignent avec quelle pénétration et quelle ingé-

niosité les continuateurs de Métrodore et d'Hermarque avaient posé, déterminé, tenté de résoudre le grand problème de l'induction. (V., de Philodème, περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et la recension de Gomperz : Leipzig, 1865. Cf. la dissertation de Bahnsch, Lyck, 1879; la courte étude d'Allan Marquand, Boston, 1883). Problème technique de méthode; problème théorique de légitimité et de certitude, Zénon et Philodème n'avaient rien négligé.

Mais précisément ici une délicate question historique s'élève : dans quelle mesure cette logique de la découverte peut-elle être tenue pour avoir été conçue et tracée par le fondateur? Ne faut-il pas, au contraire, en estimer tardive l'apparition dans l'École; la considérer comme une pièce doctrinale complémentaire ajoutée, pour les nécessités de la controverse, au corps de théories que le premier maître avait laissées? — Bien que les témoignages directs soient on ne peut plus rares, il me paraît cependant que cette question ne saurait prêter à un doute prolongé. La théorie générale de « la signification » ne put point ne pas avoir Épicure lui-même pour auteur. — Et d'abord, à l'appui de cette conviction, il est une présomption *a prima facie* : l'Épicurisme n'a été, à aucun degré comme à aucun moment, une philosophie collective ou une philosophie évolutive. Il fut l'œuvre personnelle et totale de l'homme dont il porte le nom : œuvre arrêtée dans toutes ses parties, fixée dans des manuels qu'entourait un respect religieux, rendue comme immuable grâce à des précautions savantes dont il serait trop long de rappeler le détail. On

serait fort en peine de citer un point doctrinal d'importance sur lequel l'enseignement du fondateur ait été dans la suite sérieusement modifié. Comment, dès lors, supposer qu'une théorie comme celle de « la signification », qui ne tendait à rien moins qu'à constituer dans l'école une logique aux bases nouvelles, eût été de toutes pièces créée par quelque hardi novateur épicurien?

Il y a plus. Parmi les vestiges que nous avons directement conservés de l'œuvre d'Épicure, on en peut relever qui nous autorisent à admettre que la méthode de σημείωσις fut à tout le moins énoncée par lui. Cette méthode, non seulement il la désigne par son nom (*Diog.*, X, 32, 38), mais il lui assigne expressément son objet qui est : περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων σημειοῦσθαι. Et, par ἄδηλα nous savons ce qu'il désignait : des réalités ou des principes que n'atteignent pas nos sens, mais en faveur desquels nos sens apportent un témoignage ou que tout ou moins ils n'infirment pas (ἐπιμαρτύρησις et οὐκ ἀντιμαρτύρησις. Diog., X, 51 et passim; *Sextus Empiricus adv. Math.*, l. VII et VIII). Or, parmi ces ἄδηλα, nous savons et par Diogène et par Sextus qu'Epicure donnait en exemple tels et tels principes généraux de sa physique, comme : « rien ne naît de rien » et : « le vide existe », c'est-à-dire les exemples mêmes (du moins le second) que, dans ses expositions et ses discussions, Zénon invoquera.

IV. Cela posé, toutefois, nous consentirons sans peine que, tout en ayant reçu du fondateur la logique inductive en son idée maîtresse et peut-être aussi en ses grandes lignes, des

Epicuriens pénétrants comme fut un Zénon n'aient pas cru manquer au devoir de piété envers le dieu de l'École en enrichissant cette théorie d'explications et de commentaires tirés de leurs méditations propres, en la développant, en l'affinant, et surtout en l'armant de leur mieux contre les assauts redoublés des Logiques rivales. Entre ces limites seulement, nous reconnaîtrons qu'un élément original se puisse rencontrer dans les thèses exposées par le traité de Philodème περὶ σημείων, traité dont tout ce qui nous est parvenu serait à citer, mais dont nous nous bornerons à noter les vues essentielles.

Le début du livre, bien qu'une lacune dont nous ne pouvons évaluer l'étendue fasse planer sur l'entrée en matière quelque obscurité, formule avec une netteté parfaite l'objet propre de l'opération « significative », qui est de découvrir un κοινόν, un caractère commun appartenant à tous les membres d'une catégorie d'êtres donnée, que ces membres soient ou non ἄδηλα, c'est-à-dire qu'ils soient incapables ou susceptibles de tomber sous notre expérience. Or, ce caractère inhérent à la classe entière, quel sera-t-il? Celui que nous déclarerons nécessairement appartenir (κατ' ἀνάγκην) tant à la partie observable qu'à la partie de cette classe qui ne relève pas de notre observation (Gomperz, col. I, 2-17). En d'autres termes, l'opération « significative » consiste en une généralisation qui comprend l'inconnu comme le connu; elle se ramène à une liaison indéfinie de propriétés, liaison que notre esprit conçoit comme nécessaire. Mais cette généralisation, cette liaison, de quelle manière, en fait, s'accom-

plissent-elles? Grâce à une extension analogique. Elles se fondent sur la *ressemblance* présupposée entre ce que nous connaissons et les réalités du même ordre que nous ne connaissons pas. « Si les hommes auprès de nous sont mortels, il en est de même de tous les hommes en vertu de leur ressemblance, puisque nous supposons, à propos des hommes que nous n'observons pas (ἐν τοῖς ἀδήλοις), qu'ils sont semblables à ceux qui nous entourent et qu'ainsi ils leur sont semblables également par la mortalité. » (Gomp., col. II, III.) La stabilité dans la ressemblance, telle est donc la condition fondamentale de l'opération « significative ». Point d'ὁμοιότης, point de σημείωσις. Et la même extension analogique permettait à la pensée inductive de s'élever à une vérité aussi universelle que celle-ci : la réalité du mouvement prouve la réalité du vide, εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν (XII, 8-10).

En vain une Logique adverse (celle des Stoïciens) prétendrait-elle obtenir par un simple procédé formel, la contraposition (ἀνασκευή), ce que les Épicuriens demandaient à une méthode spéciale. La contraposition consistait dans un renversement de la proposition conjonctive initiale, de telle sorte que la négation du second membre (ancien) doive entraîner la négation du premier membre (ancien) : « s'il n'y a pas de vide, il n'y a pas de mouvement ». Or le premier membre (ancien) : εἰ ἔστι κίνησις, avait été posé comme vrai par définition. Mais Zénon de Sidon n'avait pas de peine à établir que ce trope prétendu formel dissimulait en réalité un mode matériel de raisonnement; qu'assurément la contraposition était légitime et d'un utile emploi comme moyen

de contrôle, à la condition, toutefois, que l'extension analogique eût été déjà implicitement accomplie ; bref, que l'ἀνασκευή ne valait point par elle seule, mais bien qu'elle reposait sur une ὁμοιότης; qu'elle avait pour nerf caché la σημείωσις elle-même (Gomp., XII, 8, 10, et XI, 31-36).

Cependant, cette méthode de l'extension analogique réclamait une détermination complémentaire et c'est ce dont un esprit aussi clairvoyant que Zénon ne pouvait manquer de s'aviser. Ce ne peut être à un caractère *quelconque* que s'attache la généralisation « significative », sans quoi elle porterait fréquemment à faux. Par exemple, de ce que les hommes qui nous entourent ont une courte durée de vie, nous n'en inférons pas que les habitants du mont Athos ('Ακροθῶιτες) vivent peu de temps. Pour que cette généralisation soit nécessairement valable, il faut qu'elle intérese un caractère *essentiel* aux êtres de la classe que nous considérons. « Si les hommes autour de nous, en tant qu'hommes (ῇ ἄνθρωποι καὶ καθὸ ἄνθρωποι), sont mortels, sont mortels aussi les hommes de toutes régions : voilà une conclusion juste (ὀρθῶς ἀξίωσει τοῦτο. Gomp., col. III-IV). Il est vrai que ces expressions : ῇ, καθὸ, παρὸ, veulent être commentées. Le traité de Philodème en distingue plusieurs acceptions, à chacune desquelles sera afférent le caractère de nécessité (Gomp., col. XXXIII-XXXIV). Or, pour peu qu'on les examine de près les unes et les autres, on s'apercevra que ces acceptions diverses désignent des séquences ou des concomitances invariables. Et ainsi sur une invariabilité de coexistences se fondera cette notion de κοινότης, qui fut, nous ne l'avons pas

oublié, le point de départ de tout ce traité sur la logique inductive. C'est elle qui préservera de prendre une coïncidence accidentelle pour une liaison générale et permanente. Οὐ γὰρ ἀφ'ἧς ἔτυχεν κοινότητος ἐφ'ἣν ἔτυχεν κοινότητα μεταβατέον ἐστιν. Il faut, pour cela, que jamais notre généralisation ne puisse rencontrer l'opposition de l'expérience sensible : ce qui, précisément, nous ramène au canon épicurien primitif de l'οὐκ ἀντιμαρτύρησις. Par exemple, continue Philodème, c'est tout autre chose d'induire de ce qu'autour de nous tous les hommes qui ont la tête tranchée meurent et n'ont pas de têtes qui leur repoussent, qu'il en sera de même, où que ce soit, pour tous les hommes décapités; autre chose d'affirmer, parce que chez nous il y a des figuiers, que ces arbres existent en tous lieux (Gomp., col. XIII, 1-7). Se garder de ces généralisations indues, dont l'expérience ne tarderait pas à faire justice, sera la grande maîtrise du bon logicien ès « signification ».

Les adversaires de l'Épicurisme ne se faisaient point faute de revenir à la charge : toute induction, disaient-ils en substance, est ou bien irréalisable ou bien aléatoire, puisqu'une telle opération devrait couronner une enquête totale, chose impossible; ou se contenterait d'une revue partielle, ce qui la rendrait gratuite. Zénon rompait le dilemme et Philodème nous répète ses propres termes : « Zénon déclare qu'il n'est point nécessaire d'avoir passé en revue tous les phénomènes qui nous entourent, pas plus qu'il n'est nécessaire de s'en tenir à quelques cas pris au hasard; mais bien qu'il faut observer un grand nombre de phénomènes

variés du même ordre (πολλοῖς ὁμογένεσι κα ποικίλοις), de sorte qu'en suite de la rencontre que nous en avons faite ainsi que de notre examen sur des phénomènes semblables, nous ayons relevé ce qu'il y a d'inséparablement joint à chacun d'eux pris individuellement et que de ceux-là nous nous soyons élevés par une induction à tout le reste (ἀπὸ τούτων μεταβαίνειν ἐπὶ τἆλλα πάντα. Gomp., col. XX-XI). Passage d'un intérêt unique : car il résume, en même temps qu'il la justifie, la méthode de σημειῶσις. Il énonce le dogmatisme expérimental.

Un suprême doute, il est vrai, s'élèvera. Qui nous assure qu'il existe vraiment de ces caractères communs, permanents, essentiels, que révélera une observation toujours concordante et qui défieront perpétuellement le contre-témoignage des faits? Cela précisément est une question de fait encore. C'est l'expérience de l'humanité qui attestera le bien-fondé de la méthode expérimentale. Oui, la même expérience qui prononce que tels caractères des êtres d'un même genre sont sujets à varier selon les lieux, par exemple le plus ou moins de longévité (col. VIII, 18 sq.), et qui par conséquent nous avertit d'éviter la faute d'universaliser en pareille matière : la même expérience, dis-je, nous fait connaître qu'il y a des généralisations que n'infirment ou n'entravent nulles limitations de temps ou de lieux, par la raison que des caractères existent qui sont communs à tous les membres d'une même classe et dont toutes les variations secondaires imaginables n'empêcheront point la stabilité. Il a beau y avoir, entre les hommes, bien des

diversités, aucune ne saurait faire que des hommes existent qui ne soient point sujets à la maladie, à la vieillesse, à la mort. Aucune ne saurait faire que des hommes à qui l'on a tranché la tête ou transpercé le cœur continuent à vivre. Aucune ne saurait faire que des hommes « aient la nature du fer et marchent à travers les murs comme nous traversons l'air » (Gomp., col. XXII, fin).

V. A cette théorie Philodème ou Zénon avaient joint un appendice intitulé ὁ Δημητριακὸς, où étaient énumérées en abrégé les κακίαι δία λόγων, ou fausses idées, thèses vicieuses en matière de logique « significative ». C'était là comme le pendant du chapitre des sophismes et paralogismes dans la Logique consacrée. Nous ne nous y arrêterons pas.

Nous nous bornerons, en manière de conclusion générale, à citer l'un des deux fragments isolés que Gomperz a joints, comme un post-scriptum, au livre de Philodème : « On peut faire des inférences (τεκμηριοῦσθαι) sur les objets qui échappent à notre observation et bien loin de n'avoir que défiance à l'égard de ce que nous en suggère la méthode de ressemblance, on peut y avoir autant de créance qu'aux objets mêmes d'où procède notre induction (ἀλλ' οὔτω πιστεύειν ὡς καὶ τοῖς ἀφ' ὧν ἡ σημείωσις). » Et, pour qui se souvient des principes de la canonique épicurienne, qu'est-ce à dire, sinon que la méthode de « signification », ou, si l'on veut, la méthode inductive, égalant en certitude l'évidence sensible elle-même, est investie de l'autorité la plus forte, doit inspirer la plus absolue sécurité à laquelle puisse prétendre l'esprit humain ?

VI. Assurément toutes controverses ne pouvaient être, par cela même, apaisées. Un dogmatisme exigeant, tel que celui du Portique, ne dut point s'abstenir de représenter à Zénon et à ses partisans que la logique ainsi comprise faisait à la science la plus précaire des conditions ; que cette nécessité dont Épicure et Zénon faisaient étalage ne signifiait rien de plus qu'une constance peut-être éphémère dans les conditions de coexistence et de succession des phénomènes de notre univers ; que peut-être tout ce bel ordre, révélé à notre esprit par la logique de signification, n'était qu'un arrangement heureux et momentané de l'imprévisible devenir. Épicure et Zénon, tout comme de nos jours un Stuart Mill, auraient vu là bien moins une critique à l'adresse de leur système, qu'un inutile regret sur la limitation de notre science, sinon dans l'étendue, au moins dans la durée. Ils tenaient que la raison s'abuse, quand elle veut dépasser l'horizon de nos sens, et qu'à l'expérience l'homme n'a jamais découvert de plus sûre caution que l'expérience elle-même.

LA VALEUR DE LA SCOLASTIQUE

Par M. François Picavet,

Professeur à lÉ'cole des Hautes-Études.

I

Si l'on veut chercher ce que vaut la scolastique, il convient d'en rappeler brièvement le développement, d'en dégager les traits constitutifs et essentiels. Si la scolastique, au sens large et étymologique du mot, désigne une philosophie ou une théologie que les écoles enseignent, inventent, développent ou font mourir, s'il y a des scolastiques néoplatonicienne, hégélienne, catholique ou protestante, on emploie ordinairement ce mot pour désigner la philosophie médiévale chez les Byzantins, les Arabes et les Juifs, chez les chrétiens d'Occident[1]. A Byzance, elle se continue sans interruption jusqu'au moment où les Turcs, en 1453, s'em-

1. Voir *Revue internationale de l'enseignement*, La scolastique, 15 avril 1893; *Grande Encyclopédie*, art. Scolastique. — Sur les conceptions différentes et plus systématiques, mais à notre sens moins exactes, voir Hauréau, *Histoire de la Scolastique*, Ueberweg-Heinze, *Grundriss d. Gesch. d. Ph^ie*, II, *Die mittlere oder die patristiche und scholastische Zeit*, 8e Aufl., Berlin, 1898; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne*, 1900; *Revue philos.*, 15 janvier 1902.

parent de la ville et détruisent l'empire. Chez les Arabes, elle a, du IXe siècle au XIIIe siècle, une fortune aussi éphémère que brillante, car les théologiens et surtout les mystiques l'emportent dans l'Orient avec Algazel, dans l'Occident avec ses disciples et ses continuateurs d'Espagne, qui empêchent qu'Averroès (1126-1198) ait, au XIIIe siècle, des disciples ou des successeurs musulmans. La scolastique juive, née avec la scolastique arabe, se maintient jusqu'aux temps modernes, au moins chez les Juifs qui vivent parmi les chrétiens d'Occident. C'est, en fait, dans l'Occident chrétien qu'il faut chercher le développement le plus continu, l'influence la plus profonde et la plus persistante de la scolastique médiévale. Elle s'y résume, elle s'y synthétise en absorbant successivement ce qu'avaient pensé, sinon trouvé les Byzantins, les Arabes et les Juifs. Et par l'Occident chrétien, il faut entendre la partie de l'Europe qui, avec la France pour centre, comprendrait les Iles-Britanniques, la Belgique et les Pays-Bas, l'Allemagne, la Suisse, l'Italie et l'Espagne. Chronologiquement, la scolastique occidentale comprend deux grandes périodes. La première va jusqu'au XIIIe siècle et, par certains côtés, est une époque de préparation ou tout au moins de construction partielle. La seconde commence avec le XIIIe siècle; la scolastique, enrichie d'acquisitions grecques et byzantines, arabes et juives, atteint son complet développement. Elle se termine au XVIIe siècle, quand Galilée assure le triomphe de l'observation et de l'expérimentation scientifiques; quand Descartes rationalise la philosophie et même en une certaine mesure la théologie; quand Bacon annonce et célèbre en poète une ère nouvelle[1].

Dans la première période, après les Apologistes et les Pères, après la décadence, amenée par la conquête barbare et où apparaissent encore Martianus Capella, Boèce, Cassiodore, Isidore de Séville, Bède le Vénérable, vient la Renaissance carolingienne[2]. Des écoles enseignent les sept arts libéraux, la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, puis le droit canon et parfois le droit romain, la médecine, la théologie, voire l'alchimie. On lit et on commente les Livres Saints, les Apologistes, les Pères, quelques parties de l'*Organon* d'Aristote — dont on n'aura les *Analytiques* qu'à la fin du XIIe siècle et la *Physique*, la *Métaphysique*, le traité *De l'Ame*, qu'au XIIIe — des poètes et Aulu-Gelle, une partie des œuvres de Cicéron et de Sénèque qui donnent des théories épicuriennes, stoïciennes et éclectiques. Surtout on a le *Timée* et Chalcidius, Capella, Apulée, Macrobe, Boèce, Cassiodore et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui transmettent des doctrines néo-platoniciennes. On discute, en faisant appel à la philosophie ou en la suivant d'une façon à peu près exclusive, sur l'adoptianisme et les images, sur la Prédestination, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, la Trinité, l'Incarnation, le troisième Évangile, sur l'existence et l'essence de Dieu, sur les moyens de nous unir à Dieu,

1. *Revue scientifique*, 5 janvier 1896, Galilée destructeur de la scolastique, fondateur de la science et de la philosophie modernes.
2. *De l'origine de la scolastique en France et en Allemagne*, Biblioth. des Hautes Études, section des Sciences religieuses, 1889.

sur l'objet et la méthode de l'enseignement, sur les universaux, sur le droit canon, sur la morale, sur la psychologie et la cosmogonie. Les maîtres les plus marquants sont Alcuin, Jean Scot Érigène[1], Gerbert[2] et S. Anselme, Roscelin[3] et Abélard[4], Bernard et Thierry de Chartres, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Jean de Salisbury et Alain de Lille.

La seconde période va du XIIIe au XVIIe siècle. La scolastique atteint son complet développement au XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe. Dans les Universités on étudie les ouvrages conservés ou composés par les scolastiques de la première période, tous les écrits d'Aristote qui viennent d'Espagne avec des œuvres pseudo-aristotéliciennes dont le fond est néo-platonicien, avec celles d'Avicenne, d'Algazel, d'Avicebron, d'Averroès et de Maimonide, avec des traités d'alchimie, de médecine, d'astronomie, d'algèbre, etc. Byzance envoie des manuscrits d'Aristote, de néo-platoniciens, de savants et d'alchimistes. On traduit tous ces ouvrages, même le *Phédon* de Platon et les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. Les légistes ramènent, avec le droit romain, des idées stoïciennes. Des laïques font exprimer aux langues vulgaires les idées transmises et acquises, ou trouvées. Les orthodoxes, et ceux qui ne le sont pas, prennent aux

1. *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de J. Scot, etc.* Picard, 1896.
2. *Gerbert, Un pape philosophe*, vol. IX de la Bibl. de l'école des Hautes Études.
3. *Roscelin*, Imprimerie nationale, 1896.
4. *Abélard et Alexandre de Halès, fondateurs de la méthode scolastique*, Bibl. des Hautes Études, VIII.

Grecs, aux Arabes et aux Juifs, tout ce qui peut ou non s'accorder avec le christianisme. Les plus grands sont Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et saint Thomas, saint Bonaventure et Roger Bacon, Vincent de Beauvais, Henri de Gand, Guillaume de Saint-Amour et Pierre d'Auvergne, Raymond Lulle, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Occam, Jean Buridan, Eckhart, Jean Tauler, Suso. A côté, les Amauriciens, les Albigeois, les Averroïstes et les partisans de l'Évangile éternel aboutissent à des solutions mystiques et panthéistiques, matérialistes et athéistes, parfois contraires au christianisme et même à toute religion. On discute sur la Providence et l'immortalité de l'âme, sur la foi et la raison, sur le domaine de la théologie et celui de la philosophie, sur le droit des Franciscains et des Dominicains à enseigner et à prêcher, sur le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, sur les formes diverses du gouvernement, sur les droits des souverains et des sujets, le droit de propriété, etc.

Puis au XIVe et au XVe siècle, c'est la décadence, malgré Tauler et Ruysbroek, Groot et d'Oresme, Pierre d'Ailly et Raymond de Sebonde, Gabriel Biel, Gerson et Denys le Chartreux. La Renaissance reproduit et oppose à la scolastique les systèmes antiques. Il y a encore des thomistes et des albertistes, des scotistes et des occamistes. Sauf Mélanchthon, les protestants sont hostiles à la scolastique et même à Aristote. Les catholiques se rattachent alors, en philosophie comme en théologie, à saint Thomas. Mais Bacon, surtout Galilée et Descartes ruinent la scolastique, et ceux

qui la défendent au XVIIe et au XVIIIe siècle, en la mêlant parfois au cartésianisme, n'ont guère d'influence sur leurs contemporains.

Il est donc impossible, comme on l'a fait souvent, de caractériser la scolastique et le moyen âge, soit en disant qu'Aristote fut le maître des philosophes, ou qu'ils firent appel à l'autorité, soit en réduisant leurs recherches à la solution du problème des Universaux. Il n'est guère plus possible d'admettre, avec les catholiques pour l'exalter, ou avec leurs adversaires pour la déprécier, une scolastique dont les doctrines compléteraient les dogmes et la théologie chrétienne, en opposition avec une *antiscolastique* qui serait hérétique ou même non-chrétienne par ses affirmations ou ses tendances.

La vraie caractéristique du moyen âge, qu'il faut faire remonter au Ier siècle avant l'ère chrétienne[1], c'est qu'il fait une place prépondérante, dans ses recherches comme dans ses préoccupations, aux questions religieuses qui portent sur Dieu et sur l'immortalité ou plus exactement sur Dieu et les moyens par lesquels l'homme se réunira à Dieu. C'est donc une époque essentiellement théologique, que l'on considère les néo-platoniciens, les chrétiens d'Occident ou d'Orient, les Arabes ou les Juifs.

Mais, de même qu'aux époques positives ou métaphysiques, pour employer des formules d'un usage courant depuis

1. Le Moyen Age, caractéristique théologique et philosophico-scientifique, Limites chronologiques, dans Entre camarades, *Mélanges publiés par l'Association des anciens élèves de la Faculté des lettres de Paris*, Alcan; et dans *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1901.

Auguste Comte, il y a place pour la religion ou pour la théologie, qui en est une conception systématisée par la raison, il y eut, au moyen âge des conceptions philosophiques, des recherches et des affirmations d'un caractère scientifique. La scolastique est ainsi un mélange de doctrines théologiques, philosophiques et scientifiques. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que la célèbre formule : *Philosophia* (comprenant *scientia*) *ancilla theologiæ*, résume, aussi exactement que brièvement, les rapports de ces trois facteurs. Car Agar, la servante d'Abraham, à qui l'on compare la philosophie, est, pour les Musulmans, l'égale, sinon la supérieure de Sara, qui représente la théologie. Pour les chrétiens eux-mêmes, elle est une épouse et non une servante, au sens ordinaire et peu relevé que nous avons donné au mot. Puis saint Thomas met parfois *vassale* au lieu de *servante*. Et nous savons que certains vassaux étaient les pairs ou les égaux de leur suzerain. De plus si l'on examinait les systèmes, les œuvres théologiques ou philosophiques, on serait parfois bien embarrassé de dire quelle est, de la philosophie ou de la théologie, celle qui y entre pour la plus forte part. On s'en rendra bien compte si l'on étudie le commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, par saint Thomas, qui en fit, pour ainsi dire, une première rédaction de la *Somme de théologie*.

Donc il faut se contenter, pour caractériser exactement la scolastique, de dire qu'elle est, chez les chrétiens d'Orient et d'Occident, chez les Arabes et les Juifs, qu'ils soient d'ailleurs hérétiques ou orthodoxes, une conception systéma-

tique du monde et de la vie où entrent, en proportions diverses, la religion et la théologie, la philosophie grecque et latine puisée à toutes ses sources, mais plus encore le néoplatonisme que le péripatétisme; enfin les données scientifiques de l'antiquité que l'on reprend peu à peu et auxquelles on fait, à certains moments, des additions parfois considérables.

Si l'on veut compléter ces indications en tenant compte, non plus du contenu, mais des procédés employés pour faire cette synthèse, on ajoutera que la méthode scolastique, constituée par le travail des générations successives d'interprètes, de commentateurs et de philosophes, parmi lesquels il faut citer surtout Abélard et Alexandre de Halès, est caractérisée par l'emploi du syllogisme, bien que parfois on ait usé de l'observation et de l'expérimentation, comme on a parfois aussi travaillé à l'avancement des sciences positives. Les scolastiques s'attachent à enchaîner rigoureusement la conclusion aux prémisses, en suivant les règles minutieuses et précises qu'ils ont complétées et parfois formulées. Ils empruntent les prémisses aux livres saints, aux livres profanes, à ceux des philosophes, des jurisconsultes et des poètes, des historiens et des orateurs, ils les demandent au bon sens ou à la raison; mais surtout ils usent de l'allégorie par laquelle ils donnent aux textes, sacrés ou profanes, un sens, même plusieurs sens, parfois fort rapprochés, mais parfois aussi fort éloignés du sens littéral ou n'ayant avec lui qu'un rapport tout à fait accidentel. Puis ils divisent les questions; ils rangent d'un côté tous les arguments positifs, de l'autre tous les arguments négatifs, justifient les premiers et réfutent les seconds, examinent à propos de chacun d'eux les difficultés auxquelles peuvent donner lieu la majeure, la mineure et la conclusion, et tâchent de ne pas les laisser irrésolues.

II

Quelle est donc la valeur dogmatique de la scolastique? La question revient à se demander ce que valent, dans l'ensemble, les conceptions où elle nous apparaît; ce que valent aujourd'hui les éléments de provenance si diverse qui y sont mêlés ou combinés. Or il n'y a personne aujourd'hui qui entende conserver toutes les théories ou les doctrines scientifiques — empruntées aux Grecs ou aux Arabes, développées même pendant le moyen âge — dont la scolastique formait la base, le complément ou le supplément de ses systèmes. Car le progrès des sciences exactes et des sciences d'observation, établi suffisamment par les applications pratiques d'où est née l'industrie moderne qui a transformé la vie économique des individus et des sociétés, par la prévision des phénomènes futurs que l'expérience justifie et confirme, a ruiné définitivement bon nombre d'affirmations positives dont l'importance était capitale dans la scolastique. Qui donc aujourd'hui soutient que les quatre éléments constitutifs des choses sont la terre, l'eau, l'air et le feu ou que la terre est le centre de l'univers? qui donc accepterait pour les

minéraux, les animaux et les végétaux, pour les hommes, leurs races, leurs sociétés dans le passé et dans le présent, les notions que ne songeaient pas à contester les hommes du moyen âge? Qui donc enfin n'admettrait pas que nos connaissances positives se sont étendues dans tous les sens, non seulement vers cet infiniment grand et cet infiniment petit entre lesquels Pascal suspend l'homme réduit à ses seuls moyens naturels d'investigation, mais encore dans le domaine où nos sens pouvaient soupçonner et pressentir ou même induire, sinon saisir, les rapports invariables des phénomènes et leurs liaisons concomitantes et connexes?

Dès lors la question se simplifie. Si la plupart des matériaux scientifiques qui entraient dans la construction de l'édifice scolastique sont aujourd'hui sans valeur aucune, est-il possible que l'édifice lui-même n'en soit pas complètement ruiné? A cela les catholiques, les philosophes rationalistes et ceux qui s'appuient sur les résultats atteints et entrevus par les sciences positives, font des réponses absolument différentes.

Les catholiques soutiennent, non sans raison, que la partie essentielle des systèmes scolastiques, c'étaient en somme les prémisses ou les conclusions de la théologie, dogmatique ou mystique. Or, disent-ils, la théologie dogmatique est restée dans ses grandes lignes ce qu'elle était au temps de saint Thomas, la théologie mystique est de même demeurée fidèle aux enseignements des Victorins et de saint Bernard, de saint François d'Assise et de saint Bonaventure, comme de saint Thomas. Pourquoi donc la construc-

tion thomiste ne pourrait-elle être conservée par les catholiques, à la seule condition qu'ils y remplacent les matériaux d'une science vieillie ou reconnue fausse par des matériaux d'une valeur incontestée pour tous ceux qui les utilisent en vue de comprendre l'univers, de régler la vie individuelle et sociale? Aussi dans tous les pays des catholiques travaillent-ils, surtout depuis 1876 et les encouragements qui leur ont été donnés par l'Encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII[1], avec une grande ardeur à cette restauration ou à ce rajeunissement du thomisme. Saint Thomas a uni à une théologie reconnue orthodoxe et enrichie elle-même par de nombreux emprunts, des doctrines qui provenaient, directement ou indirectement, d'Aristote et de Platon, des Stoïciens et des Néoplatoniciens, d'Averroès et des Arabes, de Maimonide et des Juifs et qui jointes, par d'autres, aux croyances helléniques, musulmanes, juives, ou hérétiques, semblaient devoir être en contradiction avec le catholicisme. Ses modernes successeurs estiment qu'il leur sera infiniment plus facile de faire entrer, dans un cadre théologico-philosophique, dont la solidité est éprouvée, toutes les données des sciences positives, qui ne peuvent selon eux être en conflit avec les solutions religieuses, que si on les emploie à résoudre des problèmes auxquels elles ne sauraient s'appliquer. Aussi proclament-ils que la scolastique, enrichie plutôt que modifiée, élargie mais

1. Voir, dans la *Revue philosophique*, Le mouvement néo-thomiste, mars 1892. Travaux récents sur la scolastique et le néo-thomisme, mars 1893, janvier 1896; *Revue bleue*, La Renaissance des études scolastiques, 10 octobre 1896; art. Thomisme, *Gr. Encyclopédie*.

demeurant fidèle à l'esprit du XIIIe siècle, a la même valeur aujourd'hui qu'autrefois, qu'elle peut satisfaire les esprits les plus difficiles et les plus soucieux de tenir compte des progrès scientifiques.

Pour que cette affirmation fût justifiée, il faudrait, d'un côté, être assuré que les données positives ne feront pas éclater le cadre thomiste, comme cela se produisit au XVIIe siècle, ou même qu'elles pourront y trouver place de manière à satisfaire ceux qui voudraient ne pas sacrifier la science pour rester chrétiens, car si les catholiques, plus préoccupés de l'orthodoxie que de la vérité scientifique, se désintéressent de celle-ci, comment pourront-ils subsister au milieu d'hommes et de peuples qui auraient continué à cultiver théoriquement et pratiquement les sciences positives? De l'autre, il faudrait être assuré que tous les catholiques donneront leur adhésion au thomisme restauré et qu'il n'y en aura pas qui se rattacheront à d'autres systèmes, éclos dans le passé, et dont les auteurs furent également soucieux de rester en accord avec l'orthodoxie, ou à des systèmes actuels, comme cela eut lieu au XVIIe siècle, où l'on vit des Cartésiens, des Gassendistes et des Malebranchistes chrétiens. Mais en laissant à l'avenir, qui seul peut prononcer, le soin de justifier ou d'infirmer cette affirmation, il faut remarquer qu'elle proclame la valeur du thomisme, bien plutôt que de la scolastique, qu'elle écarte de la philosophie médiévale, pour en faire une chose morte et relevant uniquement de l'histoire, non seulement tout ce qui est en opposition avec le thomisme, mais encore tout ce

qui n'a pas servi à le préparer, à le fortifier ou à le compléter. D'un autre côté, on dit le thomisme valable actuellement, mais valable pour les catholiques, car l'adhésion au thomisme suppose, implicite ou explicite, la confession de tous les dogmes essentiels au catholicisme. Ainsi, considéré de ce point de vue, le problème recevrait la solution suivante : *La scolastique, ramenée au thomisme que l'on enrichirait de toutes les acquisitions des sciences positives dans les temps modernes, peut avoir, pour les catholiques actuels, une valeur identique à celle qu'elle eut pour les catholiques du XIIIe siècle.*

Pour les rationalistes qui se rattachent aux conceptions et aux méthodes antiques ou modernes de philosopher, le jugement, même ainsi limité, ne saurait plus être formulé d'une façon aussi exacte et aussi précise. Sans doute ils rejetteront, pris en bloc ou chacun en particulier, les systèmes du moyen âge, parce que tous placent les questions religieuses avant les questions humaines et sociales, parce que tous accordent à la foi et aux affirmations qu'elle entraîne une place qui est, par cela même, enlevée à la raison et aux affirmations rationnelles; parce qu'ils contiennent tous, sur le monde phénoménal, des erreurs rendues manifestes par les découvertes des sciences positives. Aux catholiques pour qui la scolastique, réduite d'ailleurs à sa philosophie absolument orthodoxe, est la construction la plus parfaite, en sa masse et dans ses grandes lignes, de l'esprit humain, ils répondront même peut-être, comme on l'a fait souvent, que la scolastique, orthodoxe ou

hérétique, ne mérite plus d'être étudiée par ceux qui entendent demander à la raison l'explication de l'univers matériel et moral. Mais ils se rappelleront, en hommes habitués à consulter l'histoire des idées, que tous ces systèmes font des emprunts à la philosophie grecque, à la philosophie latine. Ils seraient donc obligés de se livrer à un travail préalable pour relever, chez chaque philosophe, ce qui vient directement ou indirectement de sources antiques, pour examiner si les idées grecques ou latines n'ont pas changé de caractère ou de sens en passant aux hommes du moyen âge, accoutumés par l'interprétation allégorique à enlever aux mots leur sens littéral, aux formules la valeur que leur donnait le contexte. Ils auraient alors à déterminer ce que vaut en elle-même la théorie antique, considérée dans son milieu ou dans le milieu médiéval; mais ils n'auraient pas accompli leur tâche. Car les grands scolastiques, Jean Scot, Gerbert et saint Anselme, Albert le Grand, et saint Thomas, Roger Bacon, Duns Scot et Guillaume d'Occam, n'ont pas uniquement repris les idées antiques ou reproduit les dogmes, avec les arguments propres à les établir, et les conséquences qui en découlent, ils ont plus d'une fois présenté des vues originales en logique et en psychologie, en métaphysique et en mystique, en morale, en politique et en éducation, en esthétique comme en médecine, en alchimie, en droit et dans les sciences mathématiques ou biologiques, comme ils ont, par des additions successives, préparé, constitué ou achevé la synthèse théologique à laquelle le catholicisme demeure attaché. Donc il y aurait lieu de

chercher, dans chaque système, ce qui est original et de voir quelle en est la valeur actuelle au point de vue rationnel. En réunissant ce qui aurait été trouvé pour les parties empruntées et pour les parties originales, on pourrait porter un jugement motivé sur le système. En procédant de même avec tous ou au moins avec les grands scolastiques, on jugerait, de ce point de vue actuel, rationnel et partiel, la valeur de la philosophie médiévale, sans s'inquiéter d'ailleurs de concilier des affirmations qui pourraient sembler contradictoires.

Il resterait encore à apprécier la méthode. En ce qui concerne la forme du raisonnement, des rationalistes ne peuvent qu'applaudir à l'emploi d'un procédé qui enchaîne aussi rigoureusement les prémisses et la conclusion, à l'usage de règles qui se résument en formules faciles à retenir et qui empêchent de se tromper celui qui les pratique avec intelligence. Mais en ce qui touche la matière, les rationalistes sont obligés de remarquer que les prémisses tirées de l'Écriture sont une pétition de principe pour qui n'a pas la foi; que celles dont les scolastiques sont redevables au bon sens, sont parfois peu satisfaisantes ou même insignifiantes, pour un esprit réfléchi. En outre celles qui semblent venir de la raison ne sont pas toujours rationnelles; celles qu'on emprunte aux philosophes tiennent à un système, dont le fondement ou l'ensemble paraît peu solide; celles que donnent les poètes sont chose légère, pour qui ne les croit pas inspirés; celles qu'on obtient par l'interprétation semblent, en certains cas, fantaisistes, propres à exciter

l'indignation, le rire ou le dédain. Si donc certains scolastiques ont multiplié, dans l'argumentation, les prémisses fausses, ridicules ou douteuses, s'ils ont d'ailleurs fait étalage et mystère des formules mnémotechniques et susbtitué l'étude des règles à celle des choses; s'ils ont abusé de l'interprétation allégorique pour tirer des textes ce qui ne s'y trouvait en aucune façon, s'ils ont accumulé les conclusions insignifiantes, sottes ou sophistiques; s'ils ont posé et discuté des questions artificielles, si leurs divisions trop nombreuses fatiguent l'esprit, si elles sont incomplètes et laissent les points essentiels en dehors de l'examen, si le nombre des arguments est augmenté ou diminué pour de pures raisons de symétrie, s'ils sont comptés et non pesés; si l'appareil savant de la discussion ne sert qu'à tromper avec plus d'art, qu'à esquiver les difficultés, à falsifier les solutions, s'il n'y a plus que dialectique vaine et sophistique, au lieu de science et de démonstration, des hommes comme Ramus, Rabelais, Montaigne, Bacon, Gassendi, Descartes, Molière, n'éprouveront que du mépris pour la méthode scolastique. Et si l'on généralise en partant de ces types, comme on l'a fait souvent, on la déclarera sans valeur. Mais des rationalistes ne sauraient ignorer que certains scolastiques ont su observer, qu'ils ont su choisir des prémisses incontestables ou tout au moins vraisemblables; ou, s'ils n'ont demandé aux règles et aux formules que ce qu'elles peuvent légitimement donner, qu'ils ont bien posé et bien divisé les questions, qu'ils ont estimé les arguments ce qu'ils valent; que leur recherche a été conduite avec

impartialité vers la connaissance exacte d'un objet important. Donc pour la méthode comme pour les doctrines, il faudra examiner comment ont procédé les grands scolastiques et, d'une façon générale, suspendre son jugement jusqu'à ce que l'on ait ainsi réuni les éléments d'une généralisation justifiée et vraiment féconde.

S'il ne s'agit plus d'un catholique thomiste, ou d'un rationaliste qui se rattache à la philosophie antique, mais d'un philosophe qui part du monde phénoménal, des sciences physiques et naturelles, psychologiques et historiques, pour construire une métaphysique explicative des choses et fournissant une règle de vie, il semble qu'on ne puisse même lui poser la question. Que l'on compare, en effet, les connaissances positives du XIIIe siècle sur la terre, sur l'homme et sur l'univers, à celles de nos contemporains, et l'on verra que des phènomènes inconnus alors sont devenus aujourd'hui l'objet de sciences dont les subdivisions peuvent occuper la vie entière d'un savant; que leur domaine s'est étendu vers l'infiniment grand et l'infiniment petit, sans qu'on puisse fixer de limites ni à la découverte de faits nouveaux, ni à l'apparition de sciences nouvelles; qu'enfin bon nombre des notions qu'on croyait avoir sur l'univers visible et ses parties constitutives sont incomplètes, erronées ou fausses. La philosophie scientifique a pour principe fondamental de n'examiner une théorie métaphysique ou une hypothèse que si elles reposent sur la connaissance de la majorité des faits qu'on groupe pour les expliquer, ou sur celle de quelques-uns, suffisamment

claire, nette et précise pour qu'on soit assuré qu'elle s'applique aux faits de même espèce ; elle ne saurait dire ce que vaut une hypothèse où n'entrent pas les phénomènes les plus importants et où les erreurs sont aussi considérables que les lacunes. Aussi ne peut-elle se demander, ni à plus forte raison décider quelle est la valeur actuelle de la scolastique.

Quant à l'historien des doctrines et des idées, il ne saurait guère trouver d'époque plus intéressante à étudier. Elle est unique peut-être dans l'histoire de l'humanité, car pendant les seize siècles qui la constituent, nous assistons à l'évolution de trois religions qui se constituent des dogmes et une théologie, qui entrent en relations et en conflit, qui unissent si étroitement la philosophie, la théologie et la science, qu'il est presque impossible de délimiter le domaine de chacune d'elles. En outre, elle nous révèle des types disparus ou dont le développement tout au moins n'est plus aussi complet, en raison du changement des conditions d'existence : des mystiques comme saint Anselme, qui sont des métaphysiciens subtils et des administrateurs capables de défendre, contre le roi d'Angleterre, les intérêts de leur église; des dialecticiens rigoureux et froids, comme saint Thomas, qui sont en même temps des mystiques; des philosophes très hardis, qui sont des chrétiens très fervents et très dociles; des raisonneurs intrépides qui croient enserrer la réalité dans leurs syllogismes; des savants qui attendent de la science la possession absolue de la nature et qui n'en font pas moins grand cas de la philosophie et de la théologie; des moines de toute mentalité et de toutes observances, des séculiers et des réguliers, des clercs et des laïques, pour qui le salut est chose essentielle, mais qui n'en poursuivent pas moins parfois, avec une âpreté singulière, les honneurs, les richesses, la puissance, qu'ils prétendent d'ailleurs employer pour le service de Dieu. En un mot, cette période théologique nous présente une humanité différente, par bien des côtés, de celle qu'on trouve dans les sociétés purement religieuses, ou dans les sociétés que dominent les conceptions purement philosophiques ou scientifiques. La scolastique médiévale est une de ses créations les plus originales et les plus propres à la faire comprendre, à la reconstituer dans sa vivante unité et dans son infinie complexité.

LA MÉMOIRE CORPORELLE ET LA MÉMOIRE INTELLECTUELLE DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Par P. LANDORMY,

Professeur au lycée de Bar-le-Duc.

Descartes a toujours nettement distingué deux sortes de mémoires : la mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle. Quoi qu'on en ait dit, son opinion n'a pas varié sur ce point. On la trouve une première fois énoncée dans la *XIIe règle pour la direction de l'esprit* : « Comme l'intelligence peut être mue par l'imagination, ou au contraire agir sur elle; que, de même, l'imagination peut agir sur les sens par la force motrice, en les appliquant aux objets; et que les sens à leur tour peuvent agir sur l'imagination en y peignant les images du corps; *comme, en outre, la mémoire, celle au moins qui est corporelle et semblable à celle des bêtes, n'est en rien distincte de l'imagination*, il suit de là que si l'intelligence s'occupe d'objets qui n'aient rien de corporel ou de semblable au corps, elle ne peut être aidée par ces facultés. » De ce passage il ressort : 1° que pour Descartes il y a une mémoire qui n'est pas corporelle, ni

semblable à celle des bêtes; 2° qu'il y a aussi, selon lui, des objets purement intelligibles, dont on ne peut se souvenir au moyen de la mémoire corporelle. — Sans rapporter ici tous les textes où se trouve impliquée la distinction des deux mémoires (textes que nous trouverons par la suite l'occasion de citer), notons dès maintenant quelques affirmations décisives. Le 1er avril 1640 Descartes écrit au Père Mersenne (éd. Cerf, III, p. 48) : « Outre cette mémoire qui dépend du corps, j'en reconnais encore une autre, du tout intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme seule. » Le 17 juin 1640 il écrit encore à Mersenne (éd. Cerf, III, 84) : « La mémoire intellectuelle a ses espèces à part qui ne dépendent nullement de ces plis [du cerveau] dont je ne juge pas que le nombre doive être fort grand. » Le 6 août 1640, dans une nouvelle lettre à Mersenne, Descartes revient sur le même sujet (éd. Cerf, III, 142) : « Outre la mémoire corporelle dont les impressions peuvent être expliquées par ces plis du cerveau, je juge qu'il y a encore en notre entendement une autre sorte de mémoire, qui est tout à fait spirituelle, et ne se trouve point dans les bêtes, et que c'est d'elle principalement que nous nous servons. » Le 16 juillet 1648, Descartes écrit encore à Arnauld : « Je confesse avec vous qu'il y a deux sortes de mémoires. » Ainsi Descartes n'a jamais abandonné la distinction de la mémoire intellectuelle et de la mémoire corporelle et nous ne voyons pas non plus qu'il ait commencé par faire de la mémoire une fonction soit exclusivement intellectuelle soit exclusivement corporelle.

*
* *

Si nous examinons maintenant les définitions successives que Descartes donna de chacune des deux mémoires, nous constatons qu'elles sont assez diverses, et qu'elles semblent parfois ne se concilier qu'imparfaitement. La doctrine cartésienne peut paraître ici manquer de cohésion. C'est sans doute qu'elle évolue vers une forme clairement intelligible qu'elle n'a jamais atteinte absolument et que nous tâcherons, pour notre part, de déterminer.

*
* *

La mémoire corporelle nous est présentée dans les *Règles pour la direction de l'esprit* comme identique à l'imagination conservatrice : « Il faut en troisième lieu, est-il dit règle XII, concevoir que le sens commun agit sur l'imagination comme le cachet sur la cire, et qu'il y imprime les figures ou idées qui nous viennent pures et incorporelles[1] des sens externes; que cette imagination est une véritable partie du corps et d'une grandeur telle que ses diverses parties peuvent revêtir plusieurs figures distinctes l'une de l'autre, et qu'habituellement elles les gardent longtemps : et alors c'est ce qu'on nomme la mémoire. »

La mémoire n'est ici décrite que comme le lieu du cer-

1. Cette expression signifie, comme nous l'expliquerons plus loin, que les images des corps imprimées dans le cerveau ne sont que des dispositions à de certains mouvements.

veau où viennent se peindre les images apportées du dehors par l'intermédiaire du sens commun : ce lieu c'est le siège de l'imagination corporelle. — Une image ne s'efface pas aussitôt qu'elle est produite : sa trace se maintient quelque temps après que l'action du sens commun a cessé, l'imagination est donc en même temps mémoire.

Dans une lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640 (éd. Cerf, III, 20), Descartes apporte à sa conception de la mémoire intellectuelle d'importants compléments et d'heureuses modifications : « Pour les espèces qui se conservent dans la mémoire, dit-il, je n'imagine point qu'elles soient autre chose que comme les plis qui se conservent en ce papier après qu'il a été une fois plié. » Il n'est donc point nécessaire de supposer aucune puissance occulte, aucune faculté mystérieuse pour expliquer le phénomène de la mémoire; une image, c'est-à-dire une forme matérielle, une fois gravée dans le cerveau, l'inertie naturelle du corps suffit à l'y conserver indéfiniment tant qu'aucune cause ne survient pour la détruire. « Et ainsi je crois qu'elles [ces espèces] sont principalement reçues en toute la substance du cerveau bien que je ne nie pas qu'elles ne puissent être aussi en quelque façon en cette glande [la glande pinéale], surtout en ceux qui ont l'esprit plus hébété : car pour les esprits fort bons et fort subtils, je crois qu'ils la doivent avoir toute libre à eux et fort mobile, comme nous voyons aussi que dans les hommes elle est plus petite que dans les bêtes, tout au rebours des autres parties du cerveau. »

La mémoire corporelle se trouve ici localisée en dehors

de la glande pinéale dans toute la substance du cerveau. Pourquoi la glande pinéale est-elle impropre à exercer les fonctions de la mémoire, surtout chez les hommes intelligents? Un autre passage de la même lettre va nous le faire comprendre : « Or est-il que, puisque nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oïons qu'une même voix des deux oreilles, et enfin que nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps, il faut de nécessité que les espèces qui entrent par les deux yeux ou par les deux oreilles, etc., s'aillent unir en quelque partie du corps pour y être considérées par l'âme; et il est impossible d'en trouver aucune autre, en toute la tête, que cette glande; outre qu'elle est située le plus à propos qu'il est possible pour ce sujet, à savoir au milieu, entre toutes les concavités; et elle est soutenue et environnée de petites branches des artères carotides, qui apportent les esprits dans le cerveau. » Ainsi la glande pinéale reçoit et coordonne les impressions de tous les sens; elle est le siège du sens commun. Or nous avons déjà vu dans les *Règles pour la direction de l'esprit* que l'imagination et la mémoire sont distinctes du sens commun et nous nous expliquons qu'ici la mémoire soit localisée en dehors de la glande pinéale. Cependant Descartes a dit que les espèces de la mémoire sont en quelque façon dans la glande pinéale, surtout chez les esprits les plus hébétés. Et en effet ces esprits hébétés n'ont pas d'imagination ou n'en ont que fort peu. Toute l'activité de leur cerveau se réduit à peu près à celle du sens commun; ils reçoivent des impressions, mais elles ne retentissent pas profondément en eux,

et ne provoquent que rarement des images persistantes. La glande pinéale reçoit sans cesse des impressions nouvelles qui détruisent les précédentes, elle ne peut retenir aucune image. Chez les esprits subtils, c'est le cerveau qui devient le dépositaire de tous ces souvenirs perpétuellement fuyants. Les esprits hébétés ne sont capables que de cette sorte de mémoire qu'engendre la monotonie des impressions : la glande pinéale retient alors les images qu'aucune image nouvelle ne vient chasser. Les esprits hébétés ne sont d'ailleurs capables que d'imagination reproductrice ou de mémoire; l'imagination créatrice est la part des esprits subtils : elle consiste dans une action, non plus des sens extérieurs, mais de l'âme sur le sens commun ou la glande pinéale; et il faut que cette glande soit alors toute libre et fort mobile, pour obéir aux indications de la pensée inventive; il faut qu'elle se prête facilement à tous les mouvements et qu'aucune image par suite ne s'y grave profondément. « Je crois aussi, ajoute Descartes, que quelques espèces qui servent à la mémoire peuvent être en diverses autres parties du corps, comme l'habitude d'un joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains. » Il n'y a pas en effet que le cerveau qui soit susceptible de prendre des plis; nos muscles, nos os, toutes les parties de notre corps sont façonnés par notre action de telle sorte que certains mouvements nous deviennent si faciles que la moindre occasion les fait naître, et c'est ainsi que les doigts du joueur de luth ont le souvenir du doigté qu'ils ont appris. La mémoire est donc répandue dans le corps tout entier. Retenir une modification une fois subie est une propriété universelle de la matière étendue, et si c'est là le caractère essentiel de la mémoire, on doit, semble-t-il, attribuer la mémoire aux choses mêmes.

Dans une lettre à Mersenne du 1er avril 1640 (éd. Cerf, III, 47-48), Descartes développe les considérations précédentes : « Pour les espèces qui servent à la mémoire, dit-il, je ne nie pas absolument qu'elles ne puissent être en partie dans la glande nommée Conarium, principalement dans les bêtes brutes, et en ceux qui ont l'esprit grossier : car, pour les autres, ils n'auraient pas, ce me semble, tant de facilité qu'ils ont à imaginer une infinité de choses qu'ils n'ont jamais vues, si leur âme n'était jointe à quelque partie du cerveau, qui fût fort propre à recevoir toutes sortes de nouvelles impressions, et par conséquent fort malpropre à les conserver. » C'est ce que nous expliquions tout à l'heure. « Or est-il qu'il n'y a que cette glande seule à laquelle l'âme puisse être ainsi jointe; car il n'y a qu'elle seule, en toute la tête, qui ne soit point double. Mais je crois que c'est tout le reste du cerveau qui sert le plus à la mémoire, principalement ses parties intérieures, et même aussi que tous les nerfs et les muscles y peuvent servir; en sorte que, par exemple, un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains; car la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer. » Ici, remarquons-le, il ne

s'agit plus seulement de la mémoire corporelle, mais du secours qu'elle fournit à la mémoire intellectuelle; voilà en effet que les mouvements de mes mains, si je suis habile à jouer d'un instrument, se déterminent d'eux-mêmes les uns les autres et je retrouve, en l'exécutant, et seulement ainsi, tel motif musical que mon cerveau ou ma mémoire intellectuelle étaient impuissants à me rappeler. Reprenons et continuons la citation interrompue : « Un joueur de luth, dit Descartes, a une partie de sa mémoire en ses mains; *car la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer*. Ce que vous croirez aisément, s'il vous plaît de considérer que tout ce qu'on nomme mémoire locale est hors de nous; en sorte que lorsque nous avons lu quelque livre, toutes les espèces qui peuvent servir à nous faire souvenir de ce qui est dedans ne sont pas en notre cerveau, mais il y en a aussi dans le papier de l'exemplaire que nous avons lu. » Il s'agit toujours de l'aide que la mémoire intellectuelle peut tirer de la mémoire corporelle. Et nous voyons que la matière de nos souvenirs n'est pas toute enfermée dans notre corps, mais réside en tous les objets extérieurs que nous avons rencontrés, et par exemple dans le papier jaune et vergé de ce livre dont la vue ou le souvenir me rappelle le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage et les principales pensées que j'y ai remarquées. « Et il n'importe pas, dit enfin Descartes, que ces espèces n'aient point de ressemblance avec les choses dont elles nous font

souvenir; car souvent celles qui sont dans le cerveau n'en ont pas davantage, comme j'ai dit au quatrième discours de ma Dioptrique. » Si nous nous reportons au quatrième discours de la Dioptrique, nous y trouvons l'intéressante explication que voici : « Il faut prendre garde à ne pas supposer que pour sentir l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font. Car d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées par ces objets et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusques au cerveau. Et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que voyant que notre pensée peut facilement être excitée par un tableau à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être en même façon à concevoir ceux qui touchent nos sens par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête; au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images qui peuvent exciter notre pensée, comme par exemple les signes et les paroles qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. Et si, pour ne nous éloigner que le moins possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusques au dedans de notre cer-

veau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent (car autrement, il n'y aurait pas de distinction entre l'objet et son image), mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses; et souvent même que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les tailles douces n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur le papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune, que la figure seule, dont elles aient proprement la ressemblance; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés; et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles; et des carrés par losanges que par d'autres carrés, et ainsi de toutes les autres figures; en sorte que souvent pour être plus parfaites en qualités d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent; et non point comment elles ont en soi leur ressemblance.

Comme lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusqu'à lui sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton, selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de sa main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de qualités diverses en ces corps, qu'il y a de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau. » Et Descartes, dans le discours sixième de sa Dioptrique, fonde sur ce principe une admirable analyse des perceptions vraies et des erreurs de la vue.

Il résulte de là qu'aucune des représentations que nous nous faisons de la réalité ne nous est donnée par le sens commun, mais seulement quelques signes, quelques indications fort courtes d'où nous conjecturons les véritables figures et toutes les qualités des choses. La perception est un jugement de l'esprit, non une juxtaposition mécanique d'impressions. Il en est de même pour la mémoire; ce ne sont pas les images exactes des faits passés qui se conservent dans notre cerveau, mais des traces de mouvements qui s'y sont produits au contact de nos sens et des objets extérieurs, mouvements qui n'ont aucune ressemblance avec la nature de ces objets. Se souvenir du passé ce sera donc le reconstruire à nouveau à l'aide de ces quelques indices fournis par la mémoire corporelle et bien peu semblables aux objets dont ils évoquent la représentation dans

la mémoire intellectuelle, nouvelle preuve de la distinction nécessaire entre les deux mémoires.

Le 11 juin 1640, Descartes écrit à Mersenne (éd. Cerf, III, 84) : « Il n'y a point de doute que les plis de la mémoire s'empêchent les uns les autres et qu'on ne peut pas avoir une infinité de tels plis dans le cerveau, mais on ne laisse pas d'y en avoir plusieurs. » Si les traces des sensations passées sont des signes aussi sommaires que nous le disions tout à l'heure, un pli peut suffire à rappeler un souvenir ou même tout un groupe de souvenirs : il n'y a pas besoin qu'une infinité de plis dans le cerveau corresponde à l'infinie complexité des images intellectuelles de notre passé. C'est ce que Descartes explique à Mersenne le 6 août 1640 (éd. Cerf, III, 142) : « Je pris mon temps si court pour vous écrire, il y a huit jours, que je n'eus pas le loisir de répondre à tous les points de votre dernière, et j'en donnerai au neuvième, qui est touchant les plis de la mémoire, lesquels je ne crois point devoir être en fort grand nombre pour servir à toutes nos souvenances, à cause qu'un même pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent. » De plus il est bien certain que tous les événements de notre vie ne laissent pas de trace suffisante en nous pour réveiller des souvenirs intellectuels; beaucoup des plis du cerveau s'effacent à peu près complètement, parce qu'ils sont empêchés par de nouveaux plis qui se produisent, et que la même cause qui les a une première fois déterminés n'agit plus ensuite; seuls, quelques plis demeurent, que les mêmes impressions viennent constamment entretenir. C'est là

encore une raison pour que ces plis soient peu nombreux, raison que Descartes indiquait d'un mot que nous n'avons pas relevé dans une lettre précédemment citée, raison qu'il fait comprendre par cet exemple dans la lettre à Mersenne du 6 août 1640 : « C'est abus de croire que nous nous souvenons le mieux de ce que nous avons fait en jeunesse, car nous avons fait alors une infinité de choses dont nous ne nous souvenons plus du tout; et pour celles dont nous nous souvenons, ce n'est pas seulement à cause des impressions que nous en avons reçues en jeunesse, mais principalement à cause que nous les avons répétées depuis et en avons renouvelé les impressions en nous en ressouvenant en divers temps. »

La conception que se fait Descartes de la mémoire corporelle se trouve exposée d'une façon systématique et définitive dans son traité *de l'Homme*. D'abord la propriété qu'ont les fibres du cerveau de retenir les images des choses est présentée comme une conséquence du principe d'inertie : « Pensez aussi que les principales qualités de ces petits filets sont de pouvoir assez facilement être pliés en toutes sortes de façons par la seule force des esprits qui les touchent, et quasi comme s'ils étaient faits de plomb ou de cire, de retenir toujours les derniers plis qu'ils ont reçus, jusqu'à ce qu'on leur en imprime de contraires. » Puis Descartes explique la distinction entre le sens commun et la mémoire. Le sens commun est localisé dans la glande pinéale : « Or entre ces figures [qui représentent les qualités des choses] ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les

la mémoire intellectuelle, nouvelle preuve de la distinction nécessaire entre les deux mémoires.

Le 11 juin 1640, Descartes écrit à Mersenne (éd. Cerf, III, 84) : « Il n'y a point de doute que les plis de la mémoire s'empêchent les uns les autres et qu'on ne peut pas avoir une infinité de tels plis dans le cerveau, mais on ne laisse pas d'y en avoir plusieurs. » Si les traces des sensations passées sont des signes aussi sommaires que nous le disions tout à l'heure, un pli peut suffire à rappeler un souvenir ou même tout un groupe de souvenirs : il n'y a pas besoin qu'une infinité de plis dans le cerveau corresponde à l'infinie complexité des images intellectuelles de notre passé. C'est ce que Descartes explique à Mersenne le 6 août 1640 (éd. Cerf, III, 142) : « Je pris mon temps si court pour vous écrire, il y a huit jours, que je n'eus pas le loisir de répondre à tous les points de votre dernière, et j'en donnerai au neuvième, qui est touchant les plis de la mémoire, lesquels je ne crois point devoir être en fort grand nombre pour servir à toutes nos souvenances, à cause qu'un même pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent. » De plus il est bien certain que tous les événements de notre vie ne laissent pas de trace suffisante en nous pour réveiller des souvenirs intellectuels; beaucoup des plis du cerveau s'effacent à peu près complètement, parce qu'ils sont empêchés par de nouveaux plis qui se produisent, et que la même cause qui les a une première fois déterminés n'agit plus ensuite; seuls, quelques plis demeurent, que les mêmes impressions viennent constamment entretenir. C'est là

encore une raison pour que ces plis soient peu nombreux, raison que Descartes indiquait d'un mot que nous n'avons pas relevé dans une lettre précédemment citée, raison qu'il fait comprendre par cet exemple dans la lettre à Mersenne du 6 août 1640 : « C'est abus de croire que nous nous souvenons le mieux de ce que nous avons fait en jeunesse, car nous avons fait alors une infinité de choses dont nous ne nous souvenons plus du tout; et pour celles dont nous nous souvenons, ce n'est pas seulement à cause des impressions que nous en avons reçues en jeunesse, mais principalement à cause que nous les avons répétées depuis et en avons renouvelé les impressions en nous en ressouvenant en divers temps. »

La conception que se fait Descartes de la mémoire corporelle se trouve exposée d'une façon systématique et définitive dans son traité *de l'Homme*. D'abord la propriété qu'ont les fibres du cerveau de retenir les images des choses est présentée comme une conséquence du principe d'inertie : « Pensez aussi que les principales qualités de ces petits filets sont de pouvoir assez facilement être pliés en toutes sortes de façons par la seule force des esprits qui les touchent, et quasi comme s'ils étaient faits de plomb ou de cire, de retenir toujours les derniers plis qu'ils ont reçus, jusqu'à ce qu'on leur en imprime de contraires. » Puis Descartes explique la distinction entre le sens commun et la mémoire. Le sens commun est localisé dans la glande pinéale : « Or entre ces figures [qui représentent les qualités des choses] ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les

organes des sens extérieurs ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, *où est le siège de l'imagination et du sens commun*, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsque, étant unie à cette machine, elle imaginera ou sentira quelque objet. Et notez que je dis imaginera ou sentira, d'autant que je veux comprendre généralement sous le nom d'*idée* toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun lorsqu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées. » Il semble au premier abord que ce texte renferme quelques difficultés d'interprétation. En effet nous avons vu jusqu'ici Descartes distinguer l'imagination du sens commun et la confondre en partie avec la mémoire. Ici, au contraire, il attribue à l'imagination et au sens commun pour siège unique la glande pinéale, et, quelques lignes plus bas, il localisera la mémoire en dehors de cette glande. La pensée de Descartes sur ce point s'est-elle donc modifiée? Nous ne le croyons pas, et il nous paraît assez facile d'expliquer ici la divergence des textes. L'imagination corporelle est pour Descartes une fonction complexe qui suppose deux conditions : 1° la conservation des impressions une première fois parvenues jusqu'au sens commun : ces impressions ne peuvent d'ailleurs se conserver qu'en dehors du sens commun, sans quoi elles l'empêcheraient en y persistant d'en recevoir de nouvelles; 2° la réapparition de ces impressions dans le sens commun, centre de la sensibilité corporelle et seule cause immédiate des sentiments de l'âme. Les traces des impressions passées ne provoquent des mouvements de nos organes et ne peuvent être de nouveau présentes à l'âme qu'autant qu'elles donnent lieu à des modifications du sens commun. Ainsi le sens commun ou lieu des impressions présentes se distingue de la mémoire ou lieu des impressions passées. Mais l'imagination qui implique à la fois le souvenir du passé (ou d'éléments empruntés au passé) et la présence de ce souvenir peut être confondue soit avec la mémoire, soit avec le sens commun selon qu'on la considère plutôt en puissance ou en acte; et, à vrai dire, puisqu'elle suppose deux conditions organiques, deux fonctions corporelles, il serait plus juste de la localiser dans deux organes : dans la partie du cerveau qui retient les souvenirs et dans la glande pinéale où les souvenirs redeviennent agissants. Descartes va de l'une à l'autre conception au lieu de nous montrer qu'elles sont complémentaires : il a tort; mais s'il n'a pas su clairement exprimer sa pensée, il nous est impossible de nier que sa pensée ne soit claire. — Continuons notre citation : « Et je pourrais ajouter ici comment les traces de ces idées passent par les artères vers le cœur et ainsi rayonnent en tout le sang, et comment même elles peuvent quelquefois être déterminées par certaines actions de la mère à s'imprimer sur les membres de l'enfant qui

se forme dans ses entrailles; mais je me contenterai de vous dire encore comment elles s'impriment en la partie intérieure du cerveau marquée B, où est le siège de la *mémoire*. Pensez donc à cet effet qu'après que les esprits qui sortent de la glande H y ont reçu l'impression de quelque idée, ils passent de là, par les tuyaux 2, 4, 6 et semblables, dans les pores ou intervalles qui sont entre les petits filets dont cette partie du cerveau B est composée, et qu'ils ont la force d'élargir quelque peu ces intervalles et de plier et disposer diversement les petits filets qu'ils rencontrent en leur chemin selon les diverses façons dont ils se meuvent et les diverses ouvertures des tuyaux par où ils passent; en sorte qu'ils tracent ainsi des figures qui se rapportent à celles des objets, non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup que sur la glande H, mais peu à peu de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte et qu'elle dure plus longtemps ou qu'elle est plus de fois réitérée; ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'*elles s'y conservent en telle sorte que, par leur moyen, les idées qui ont été autrefois sur cette glande s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise;* et c'est en quoi consiste la mémoire. »

Voilà qui confirme l'interprétation que nous avons donnée plus haut des textes relatifs à la localisation de l'imagination corporelle. La mémoire se trouve ici définie comme faculté de pure *conservation* et comme *moyen* pour les

images de se reconstituer dans le sens commun; l'imagination a donc bien deux conditions : la mémoire et l'activité du sens commun. Il faut bien expliquer en effet comment, tous les souvenirs étant également retenus par la mémoire, les uns semblent ne plus manifester leur existence par aucun effet sensible, tandis que d'autres revivent momentanément et peuvent avoir sur l'organisme une influence analogue à celle des objets qu'ils représentent. C'est la distinction psychologique de l'inconscient et du conscient que Descartes cherche à traduire ici, au point de vue du corps, en séparant la mémoire du sens commun. — Poursuivons la lecture de notre texte : « Par exemple, quand l'action de l'objet ABC, augmentant l'ouverture des tuyaux 2, 4, 6, est cause que les esprits entrant dedans en plus grande quantité qu'ils ne feraient pas sans cela, elle est aussi cause que, passant plus outre vers N, ils ont la force de s'y former certains passages qui demeurent ouverts encore après que l'action de l'objet ABC a cessé, ou qui du moins, s'ils se referment, laissent une certaine disposition dans les petits filets dont cette partie du cerveau N est composée, par le moyen de laquelle ils peuvent beaucoup plus aisément être ouverts derechef que s'ils ne l'avaient point encore été, ainsi que si on passait plusieurs aiguilles ou poinçons au travers d'une toile, comme vous voyez en celle qui est marquée A, les petits trous qu'on y ferait demeureraient encore ouverts, comme vers *a* et vers *b*, après que ces aiguilles en seraient ôtées, ou, s'ils se refermaient, ils laisseraient des traces en cette toile, comme vers *c* et vers *d*, qui seraient

cause qu'on les pourrait rouvrir fort aisément. Et même il faut remarquer que si on en rouvrait seulement quelques-uns comme *a* et *b*, cela seul pourrait être cause que les autres, comme *c* et *d*, se rouvriraient aussi en même temps, principalement s'ils avaient été ouverts plusieurs fois tous ensemble, et n'eussent pas coutume de l'être les uns sans les autres. Ce qui montre comment la souvenance d'une chose peut être excitée par celle d'une autre, qui a été autrefois imprimée en même temps qu'elle en la mémoire. Comme si je vois deux yeux avec un nez je m'imagine aussitôt un front et une bouche, et toutes les autres parties d'un visage, pour ce que je n'ai pas accoutumé de les voir l'une sans l'autre; et, voyant du feu, je me ressouviens de la chaleur, pour ce que je l'ai sentie autrefois en la voyant. » La loi de l'association des idées règle la succession mécanique des souvenirs, grâce à une habitude purement matérielle; la contiguïté des impressions dans le cerveau établit une liaison entre elles. Cette liaison peut être de deux sortes : « Pour la disposition des petits filets qui compose la substance du cerveau, elle est ou acquise ou naturelle; et pour ce que l'acquise est dépendante de toutes les autres circonstances qui changent le cours des esprits, je la pourrai tantôt mieux expliquer. Mais, afin que je vous dise en quoi consiste la naturelle, sachez que Dieu a tellement disposé ces petits filets en les formant, que les passages qu'il a laissés parmi eux peuvent conduire les esprits, qui sont mus par quelque action particulière, vers tous les nerfs où ils doivent aller, pour causer les mêmes mouvements en cette machine auxquels une pareille action nous pourrait inciter, suivant les intérêts de notre nature. » Autrement dit il y a des liaisons entre les parties du cerveau qui sont l'effet de leur disposition originelle; il y en a d'autres qui sont formées peu à peu par l'action des objets extérieurs ou par la volonté de l'âme. Mais si l'association des idées explique comment à la suite d'un premier souvenir d'autres souvenirs peuvent se réveiller de proche en proche, encore faut-il montrer d'où vient l'ébranlement initial de la mémoire. Descartes conçoit trois manières dont la mémoire puisse être mise en jeu : 1° Un objet extérieur produit en nous une impression déjà éprouvée, et son image portée par les esprits jusqu'au cerveau y rencontre la trace de l'image analogue autrefois perçue; le mouvement des esprits se continue alors en se transformant selon les plis du cerveau, et l'effet de ce mouvement sur le sens commun est l'imagination d'une série de faits disparus. 2° Ou bien c'est l'âme qui, par sa volonté libre, dispose le sens commun de manière à lui représenter un souvenir qu'elle recherche, et ce souvenir peut en évoquer mécaniquement d'autres. « Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers les divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet,

ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet, et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir. » (*Passions de l'âme*, I, § 42.) 3° Ou bien enfin l'apparition d'une première image est pour ainsi dire fortuite, c'est-à-dire ne dépend que de l'état général de l'organisme, non de la présence d'un objet extérieur, ou de la volonté de l'âme. « Or, il y a deux causes principales, sans compter la force de l'âme, que je mettrai ci-après, qui la peuvent ainsi faire mouvoir [la glande pinéale], et qu'il faut ici que je vous explique. La première est la différence qui se rencontre entre les petites parties des esprits qui sortent d'elle : car, si tous ces esprits étaient exactement d'égale force, et qu'il n'y eût aucune autre cause qui la déterminât à se pencher ni çà ni là, ils couleraient également dans tous ses pores et la soutiendraient toute droite et immobile au centre de la tête, ainsi qu'elle est représentée en la figure 40; mais comme un corps attaché seulement à quelques filets, qui serait soutenu en l'air par la force de la fumée qui sortirait d'un fourneau, flotterait incessamment çà et là, selon que les diverses parties de cette fumée agiraient contre lui diversement; ainsi les petites parties de ces esprits qui soulèvent et soutiennent cette glande, étant presque toujours différentes en quelque chose, ne manquent pas de l'agiter et

faire pencher tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, comme vous le voyez en cette figure 4, où non seulement son centre H est un peu éloigné du centre du cerveau marqué *o*, mais aussi les extrémités des artères qui la soutiennent sont courbées en telle sorte que presque tous les esprits qu'elles lui apportent prennent leur cours par l'endroit de sa superficie *a*, *b*, *c* vers les petits tuyaux 2, 4, 6, ouvrant par ce moyen ceux de ses pores qui regardent vers là beaucoup davantage que les autres. Or le principal effet qui suit de ceci consiste en ce que les esprits, sortant ainsi plus particulièrement de quelques endroits de la superficie de cette glande que des autres, peuvent avoir la force de tourner les petits tuyaux de la superficie intérieure du cerveau dans lesquels ils se vont rendre vers les endroits d'où ils sortent, s'ils ne les y trouvent déjà tournés; et, par ce moyen, de faire mouvoir les membres auxquels se rapportent ces tuyaux vers les lieux auxquels se rapportent ces endroits de la superficie de la glande H. *Et notez que l'idée de ce mouvement des membres ne consiste qu'en la façon dont ces esprits sortent pour lors de cette glande, et ainsi que c'est son idée qui le cause....* Au reste il faut remarquer que, lorsque la glande H est penchée vers quelque côté par la seule force des esprits et sans que l'âme raisonnable ni les sens extérieurs y contribuent, les idées qui se forment sur sa superficie ne procèdent pas seulement des inégalités qui se rencontrent entre les petites parties de ces esprits et qui causent la différence des humeurs, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, *mais elles procèdent aussi des impressions de la*

mémoire; car, si la figure de quelque objet particulier est imprimée beaucoup plus distinctement qu'aucune autre à l'endroit du cerveau vers lequel est justement penchée cette glande, les esprits qui tendent vers là ne peuvent manquer d'en recevoir aussi l'impression : et *c'est ainsi que les choses passées reviennent quelquefois en la pensée comme par hasard*, et sans que la mémoire en soit fort excitée par aucun objet qui touche les sens. » Voilà certainement l'un des points les plus intéressants de la théorie de Descartes. Il apparaît donc en nous des images qui ne sont produites ni par l'action des objets extérieurs, ni par celle de la volonté. Mais les esprits animaux, selon qu'ils sont composés de parties plus ou moins subtiles, douées elles-mêmes de mouvements plus ou moins rapides, prennent dans le cerveau et de là dans l'organisme des chemins différents. Il en résulte par exemple tel geste de mon bras. Comme ce geste a été mécaniquement précédé d'une modification corrélative de mon cerveau, l'idée de mouvoir mon bras s'est aussi d'abord présentée à mon âme en tant qu'elle est jointe au cerveau. C'est là un premier cas. En voici un second : les esprits, au lieu de se répandre dans les conduits qui les mènent à travers le cerveau jusqu'aux muscles des membres, s'introduisent dans certains plis de la mémoire et réveillent ainsi des souvenirs endormis. Enfin, et c'est le troisième cas, par la manière dont les esprits parcourent les plis de la mémoire, ils peuvent faire renaître en même temps des débris de diverses images autrefois perçues et les combiner en des ensembles imprévus. « Mais si plu-

sieurs diverses figures se trouvent tracées en ce même endroit du cerveau presque aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, et ce plus ou moins selon la diverse rencontre de leurs parties; et c'est ainsi que se composent les chimères et les hippogriffes dans l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment çà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par leur raison. » L'imagination créatrice n'est donc dans certaines circonstances qu'une fonction purement corporelle et ne consiste que dans l'action mécanique des esprits animaux sur la mémoire. Descartes cherche ici à expliquer la vie le plus complètement possible sans faire intervenir l'action de l'esprit, et la machine humaine qu'il nous décrit se suffit si bien à elle-même qu'elle n'a pas toujours besoin d'être touchée par les objets extérieurs ou ébranlée par une action de l'âme pour produire les mouvements de ses organes ou seulement leurs images dans le cerveau et par là les images des choses. Notre passé revit en nous non pas seulement quand la réalité présente le rappelle, ou quand la volonté libre l'évoque, mais aussi quand notre organisme se trouve actuellement disposé à le revivre; et, si l'on se rappelle que l'état général de notre organisme, caractérisé surtout par les modifications des esprits animaux, détermine à chaque moment, selon Descartes, une passion de notre âme (le cœur, qui distille le sang et par suite les esprits animaux, étant ainsi

le siège de la vie affective dans l'homme); si, d'autre part, on considère que c'est de l'action des esprits animaux (et par suite du cœur) que naissent ces souvenirs fortuits sans rapport avec la réalité extérieure ou avec la volonté de l'âme, il semble bien qu'ici Descartes ait voulu parler de ce que les modernes appellent *mémoire affective*, et qu'il ait admis que l'analogie de notre passion présente avec des passions passées pût à elle seule provoquer la réapparition d'images évanouies.

L'action du corps permet donc d'expliquer la plus grande partie des phénomènes de mémoire. Il y a même une mémoire purement corporelle : chez les animaux, des souvenirs se fixent, se conservent et renaissent sans qu'il y ait lieu de supposer autre chose dans ces corps sans âme que les propriétés de la matière étendue. Chez l'homme la mémoire est quelquefois purement corporelle : j'ignore quels muscles je remue pour marcher, et je marche; c'est mon cerveau, non une pensée qui dirige alors mes mouvements. Lors même que l'homme pense, il a besoin du secours de son corps pour lui fournir la plupart des données sur lesquelles doit porter sa réflexion. Le corps semble jouer le rôle prépondérant dans la constitution de la mémoire, et l'on se demande même s'il reste d'autre pouvoir à l'esprit que de considérer les images qui lui sont présentées par le corps. La théorie de la mémoire corporelle va-t-elle rendre inutile l'hypothèse d'une mémoire intellectuelle?

Ne nous abusons pas. Il manque à la mémoire corporelle

deux caractères essentiels pour être toute la mémoire. D'abord elle n'est pas consciente de ses propres déterminations : purement matérielle, elle ne retient que des possibilités de souvenirs, des occasions de réminiscence. Mais de plus ce qu'elle conserve en elle, ce ne sont pas à proprement parler les images du passé; ce sont les traces des actions qu'ont exercées sur notre organisme les objets extérieurs; or ces actions, nous l'avons vu, sont toutes différentes de la nature des objets eux-mêmes; dans mon cerveau le souvenir d'un paysage autrefois perçu se trouve représenté par un pli qui n'offre avec le paysage même aucune ressemblance de forme, ni à plus forte raison de couleur, d'odeur, etc., et qui dans sa structure fort simple, fort courte, doit exprimer une complexité considérable d'éléments divers. Il n'y a pas plus d'analogie entre cette trace de l'impression disparue et de l'impression elle-même qu'entre les lettres du mot chien et tel chien que je vois. Mon corps ne me fournit donc pas des images qu'il suffise à ma pensée de considérer telles quelles : je ne découvre en ma mémoire que des signes extrêmement succincts, inintelligibles en eux-mêmes, qu'il me faut interpréter si j'en veux comprendre le sens. La représentation du passé n'est pas donnée à l'âme par le corps, c'est l'âme qui la construit à l'aide de quelques indices matériels.

Mais l'âme voit-elle donc ces indices? L'âme contemple-t-elle les plis du cerveau? Non, évidemment, et ici Descartes laisse dans l'ombre un problème capital : sous quelle forme ces renseignements abrégés sont-ils communiqués à l'âme?

Descartes ne l'a jamais dit; sur ce point nous ne pouvons proposer que des conjectures.

Rappelons-nous le mot de Descartes : L'âme n'est pas logée dans le corps comme un pilote dans un navire. Si le pilote sait tout ce qui se passe à bord du navire, il n'en jouit ni n'en souffre. Au contraire l'âme ignore ce qui se passe dans le corps, mais à tout moment elle en jouit ou elle en souffre. L'action immédiate du corps sur l'âme semble ne pouvoir se traduire que par des sentiments, non par des idées. De même que l'âme ne peut créer aucun mouvement dans la matière, mais seulement diriger les forces du corps, de même il semble que le corps ne puisse créer aucune représentation dans la pensée, mais seulement orienter les forces de l'âme et provoquer ainsi les passions. Nous possédons en nous un certain pouvoir d'agir, une certaine volonté que l'influence du corps ne saurait ni augmenter ni diminuer; mais cette énergie peut être employée à réaliser mille fins diverses. Le corps en sollicite le concours quand il en a besoin; et il nous fournit des occasions de la dépenser en nous engageant à poursuivre ou à repousser des objets qui lui sont utiles ou nuisibles. Mais, dira-t-on, la passion ne peut naître en notre âme qu'après la connaissance de l'objet puisqu'elle est essentiellement une tendance à rechercher ou à fuir un objet. Non pas : la seule cause de la peur, dira Descartes, c'est un certain état de l'organisme, c'est le tremblement de nos membres et la tendance de nos jambes à fuir, ce n'est pas la connaissance du danger. On peut avoir peur en ignorant ce qu'on redoute, et la connaissance

du danger n'engendre pas par elle-même la peur. La peur n'est qu'une modification de notre volonté produite par un certain mouvement des esprits animaux afin que notre âme soit disposée à soutenir notre corps dans l'action qu'il entreprend. Ainsi notre volonté peut se trouver orientée vers certaines actions plutôt que vers d'autres, sans que l'âme ait conscience de cette orientation, et simplement par le fait qu'elle éprouve plus de plaisir en agissant d'une manière que d'une autre.

Si toutes les modifications immédiates de l'âme par le corps sont des passions, des sentiments (couleur, odeur, joie, peur, etc.), non des représentations ou des idées (figures, dimensions, mouvements, etc.), la mémoire corporelle ne peut fournir à l'esprit aucune image intelligible du passé mais seulement quelques impressions sensibles destinées à en suggérer le souvenir. Nous sommes donc amenés à comprendre quel rôle considérable appartient à la mémoire intellectuelle dans l'organisation des souvenirs, et combien peu la mémoire corporelle y contribue pour sa part. Nous avons signalé plus haut la distinction que fait Descartes entre le souvenir provoqué par la volonté ou les objets extérieurs et le souvenir éveillé par la seule action de l'organisme : nous avons cru trouver là l'indication d'une variété de la mémoire que nous appelons aujourd'hui mémoire affective. Mais il nous semblerait à présent bien plus juste de dire que, selon Descartes, toute mémoire en tant qu'elle dépend du corps est affective. La pensée ne reçoit du dehors qu'une invitation à penser. La pensée seule

a le pouvoir de reconstituer l'idée des réalités passées selon leur véritable nature.

*
* *

La mémoire corporelle n'est pas à proprement parler la mémoire; condition nécessaire, occasion indispensable du souvenir dans un grand nombre de cas, elle ne dispense nullement la pensée de sa tâche, elle provoque dans l'esprit un effort pour ressaisir le passé sans lui fournir autre chose qu'un élément imperceptible de la perception cherchée.

La vraie mémoire c'est la mémoire intellectuelle, et s'il faut la définir, il nous apparaît tout d'abord qu'elle a pour fonction de reconstituer intégralement les images disparues dont un pli du cerveau lui rappelle quelque trait.

C'est ce qu'indique Descartes dans la *XIIe Règle pour la direction de l'esprit :* « Cinquièmement, il faut concevoir que cette force par laquelle nous connaissons proprement les choses est purement spirituelle, et n'est pas moins distincte de tout le corps que le sang des os ou la main de l'œil... *Ce n'est qu'une seule et même force qui, si elle s'applique de concert avec l'imagination seule, en tant que cette dernière est revêtue de figures diverses, est dite : se ressouvenir;* si elle s'applique à l'imagination pour créer de nouvelles figures est dite : imaginer ou concevoir; qui enfin, si elle agit seule, est dite : comprendre. »

Voyons à l'œuvre la mémoire intellectuelle. Un signe de quelque événement passé lui est fourni par la mémoire corporelle. Ce signe est présent : il n'y aura pas souvenir tant

que l'esprit ne jugera pas que ce signe présent se rapporte à un fait passé : « Il ne suffit pas pour nous ressouvenir de quelque chose, écrit Descartes à Arnauld, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit et qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée; mais de plus *il est requis que nous reconnaissions, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue.* » Mais ne pourrait-on pas dire que le signe conservé par la mémoire corporelle porte en lui la marque du temps auquel il se rapporte? Non, car en lui-même il appartient également à tous les temps dans lesquels il existe, et ce n'est pas en le considérant tout seul que nous pouvons être avertis qu'il apparut déjà en notre pensée ou qu'au contraire il est tout nouveau : « Lorsque un jeune homme, continue Descartes, sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception une *réflexion*, et je ne la rapporte qu'à l'entendement seul, encore qu'elle soit tellement conjointe avec la sensation qu'elles se fassent ensemble et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre. »

A quoi donc puis-je reconnaître qu'une impression est nouvelle pour moi, ou qu'au contraire elle se répète? C'est que, dans un cas, toutes les idées qu'elle éveillera en moi seront explicables par la présence actuelle de l'objet qui l'a produite, et que, dans l'autre cas, cette impression fera

naître en moi des pensées qui, ne pouvant être causées par un objet actuellement présent, se rapportent à un objet absent, que je n'ai pu connaître que dans le passé.

Si d'ailleurs je cherche à reconstruire cet objet, je ne puis le faire qu'en cherchant dans l'impression présente des raisons de conjecturer la nature des impressions absentes qui, dans le passé, s'y joignaient pour former un tout cohérent. La mémoire intellectuelle semble donc se ramener au raisonnement, à la déduction. Et en effet si nous ne trouvons plus en nous que quelques débris des images passées, il faut bien que la reconstitution de ces images dans leur intégralité soit l'œuvre de la pensée, et cette reconstitution n'a de valeur qu'autant qu'elle exprime les réalités évanouies, ce dont nous ne pouvons nous assurer qu'en comprenant la liaison rationnelle du passé avec le présent. C'est ainsi que Descartes est amené à dire à la fin de la *VI[e] Méditation* : « Je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules; particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille. Car à présent j'y rencontre une très notable différence, *en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns avec les autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés.* » S'il s'agissait de liaison empirique, de juxtaposition pure et simple d'images, le passage que nous venons de citer n'aurait aucun sens. Car les éléments de nos songes se juxtaposent en fait et forment une succession parfaitement continue; mais nous les jugeons incohérents parce que leur composition est inintelligible, parce que leurs diverses parties ne s'unissent pas conformément aux lois de la raison. C'est ce que Descartes fait mieux comprendre par l'exemple suivant : « Si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain, et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent *et que sans aucune interruption je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie*, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non en dormant. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. » La mémoire intellectuelle est bien définie dans ce passage comme l'action de l'entendement s'exerçant sur les faits fournis par la mémoire corporelle, les organisant en une suite logique, les localisant ainsi dans le temps, décidant par là de leur réalité. Dans le sixième discours de la Dioptrique, Descartes dit que nous jugeons des distances « comme

par une géométrie naturelle, » en calculant les mouvements que notre œil doit accomplir pour percevoir les objets; c'est là une action de la pensée, « qui n'étant qu'une imagination toute simple, *ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement* tout semblable à celui que font les arpenteurs, lorsque par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles. » La mémoire intellectuelle est aussi un calcul des distances mais non plus dans l'espace, dans le temps; et l'imagination du passé enveloppe en soi un raisonnement par lequel nous déterminons la place et le contenu des instants de la durée devenus inaccessibles.

*
* *

Jusqu'ici nous n'avons considéré la mémoire intellectuelle que comme une réflexion de l'entendement sur la mémoire corporelle. Mais ce n'est pas encore là cette mémoire spirituelle tout à fait indépendante du corps dont parle quelquefois Descartes, par exemple dans sa lettre à Huygens du 13 octobre 1642 (éd. Cerf, III, 580) : « Je ne puis concevoir autre chose de la plupart de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent dans une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre et que nous les irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé; car je trouve en nous une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps. » Quel est l'objet de cette mémoire purement intellectuelle? A quoi s'applique-t-elle? En déterminer la matière ce sera la définir; les différentes fonc-

tions de l'esprit ne se distinguent que du dehors; l'esprit étant indivisible, « ses facultés ne peuvent pas être dites proprement ses parties; car c'est le même esprit qui s'emploie tout entier à vouloir, et tout entier à sentir et à concevoir, etc. » (*Méditations*, VI).

Le corps n'est pas seul à fournir à l'esprit la matière de ses pensées. L'esprit possède en lui-même un certain nombre d'idées qui ne sont pas son œuvre et qui ne résultent pas non plus de son union avec un organisme étendu. Il y a des idées innées qui sont comme les données immédiates de la conscience. « Enfin je tiens, écrit Descartes à Mersenne le 22 juillet 1641 (éd. Cerf, III, 418), que toutes les idées qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation sont *innatæ*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant. » Ces idées se réveillent en nous à toute occasion, ce sont des souvenirs que nous pouvons évoquer dès que nous en avons besoin, et la pensée n'a rien à inventer, rien à créer, pour concevoir ces idées; il lui suffit de retenir ce qu'elle a une première fois acquis; elle n'exerce que sa mémoire.

De ces idées innées je puis, en raisonnant, par la seule force de ma pensée, sans l'intervention du corps, déduire toutes sortes d'idées plus complexes. Je puis dans ce cas ne me servir nullement de l'imagination corporelle, qui ne conservera par suite aucune trace de ces pures idées, et s'il m'est possible de m'en souvenir après les avoir une pre-

mière fois formées, ce n'est évidemment qu'à l'aide d'une mémoire toute spirituelle.

De telles idées sans corps, pourrait-on dire, existent-elles en réalité dans la pensée humaine? Descartes le croit, et il les distingue en deux groupes.

Il y a d'abord les idées des choses purement intellectuelles, l'idée de l'âme, l'idée du jugement, du doute, etc. L'imagination ne peut apporter aucune aide à la conception de ces idées, puisqu'elles expriment des réalités sans figure, sans étendue, sans qualités sensibles. Nous n'en gardons par conséquent le souvenir que grâce à une mémoire immatérielle. L'intervention de l'imagination corporelle ne ferait ici que troubler le jeu de la mémoire intellectuelle : « Lorsque je relâche quelque chose de mon attention, dit Descartes dans la 3e Méditation, mon esprit, se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne *se ressouvient* pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être en effet plus parfait. » C'est sans doute cette mémoire si pure de toute attache corporelle qu'il faut prêter à Dieu et c'est ainsi que nous interprétons cette pensée de Descartes dans la 6e Méditation : « En même façon si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. » Nous trouverons plus loin l'occasion de dire en quel sens une imagination incorporelle peut aussi être attribuée à Dieu.

Le contenu de l'entendement pur peut donc se conserver en nous de lui-même, et c'est cette inertie, cette passivité de la substance pensante qui constitue la mémoire purement spirituelle. N'omettons pas d'ailleurs de faire remarquer que l'entendement ne contient pas seulement des idées innées ou leurs conséquences, mais encore les idées de nos volontés, de nos inclinations, de nos actions et, s'il en est parmi elles qui échappent à la mémoire corporelle, c'est la mémoire intellectuelle qui les retient. « Je prétends, écrit Descartes à Mersenne le 28 janvier 1641 (éd. Cerf, III, 295), que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée. »

Les idées des choses intellectuelles ne sont pas les seules qui échappent aux prises de la mémoire corporelle; il y a une certaine connaissance du nombre, de la grandeur, de l'étendue même qui ne suppose pas l'imagination matérielle, et notre entendement possède en lui-même des idées innées de la nature des choses corporelles qui n'ont pas besoin de se traduire aux sens sous formes d'images concrètes pour présenter une signification à l'esprit : « Tout ce que nous concevons sans images, dit Descartes, est idée du pur esprit, et tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination. Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous

soyons capables de les concevoir. Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ces fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit; ce que savent aussi ceux qui l'ont tant soit peu approfondie. » (Descartes à Mersenne, juillet 1641, éd. Cerf, II, 395.) Sont-ce ces idées pures de la nature corporelle qui constituent l'imagination immatérielle de Dieu? En tout cas elles existent dans l'homme à part des sens et de l'imagination corporelle. Ce n'est pas du dehors, des choses que je reçois l'idée de l'*unité*, celle de l'*égalité*; je les trouve en moi toutes faites et elles s'accordent si bien avec ma nature que « lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que *je me ressouviens* de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois *des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles.* » (5e Méditation.)

Les idées des choses intellectuelles en général et les idées mathématiques en tant qu'elles sont indépendantes de toute représentation sensible constituent donc la matière de la mémoire purement spirituelle.

Si nous avons bien compris en quoi consiste cette mémoire de l'âme tout à fait indépendante du corps, il nous apparaîtra maintenant qu'elle ne mérite pas à tous égards

le nom de mémoire. En effet, bien qu'elle conserve en nous les idées pures, elle ne nous les présente pas comme des faits ayant une place dans le temps, mais comme des natures immuables, éternelles; quand il nous arrive de renouveler l'acte de réflexion par lequel nous prenons conscience d'une vérité nécessaire, nous ne pouvons le distinguer de lui-même dans les différents moments où il se produit que par sa liaison successive avec divers états de notre corps. La mémoire de l'âme n'est pas la connaissance du passé comme passé; c'est la possession intemporelle du Vrai. Doit-on l'appeler mémoire? « De rebus vero pure intellectualibus, écrit Descartes en août 1641 (éd. Cerf, III, 425), nulla proprie recordatio est; sed primâ vice qua occurrunt, æque bene cogitantur ac secundâ; nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quæ, cum corporea sint, de ipsis etiam recordamur. »

Cependant si les idées innées nous sont à tout moment présentes, nous ne les considérons pas toujours avec attention; la réflexion de notre esprit sur leur nature est un acte intermittent qui se produit à des instants déterminés de la durée. Nous disions tout à l'heure que cette durée n'était appréciable pour nous que par les modifications sans cesse renouvelées de notre organisme : nous avions tort; car notre pensée est une substance finie, une substance qui, par suite, se transforme, se diversifie en une multitude de modes, qui contemple les vérités éternelles, mais d'un regard souvent trouble et bien vite lassé; notre âme a son histoire comme notre corps, elle se développe par une série

d'actes successifs dont chacun laisse en elle sa trace. Elle n'est pas pure puissance de comprendre, pure intelligence ou pure volonté ; mais elle a ses habitudes, ses plis, ses préjugés ou ses inclinations ; il y a du *fait* en elle, de l'inintelligible ou de l'irrationnel et son libre arbitre n'est pas seulement limité par la puissance du corps ; elle porte en elle, en sa nature individuelle, des causes de servitude au moins provisoire. C'est ainsi du moins que nous expliquons ce passage d'une lettre de Descartes au P. Mesland (2 mai 1644, éd. Cerf, IV, 114) : « Pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau après que quelque image y a été imprimée ; et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même, mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, et je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles qui n'en soit fort différent. » Le 17 juin 1640, Descartes avait déjà écrit à Mersenne (éd. Cerf, III, 84) : « La mémoire intellectuelle *a ses espèces à part* qui ne dépendent nullement de ces plis [du cerveau]. » Et il ne faudrait pas croire que ces *espèces* de la mémoire spirituelle ce soient les pures idées, toujours présentes à l'âme, quoique échappant le plus souvent à son attention. Ces idées, en effet, nous l'avons déjà montré, ne nous font rien connaître de la succession des temps. Or, pour Descartes, la mémoire de l'âme est vraiment une connaissance du passé comme passé, puisqu'il écrit à Huygens (13 octobre 1642) cette phrase significative que nous citions déjà tout à l'heure :

« Je ne puis concevoir autre chose de la plupart de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent dans une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre, et que nous les irons trouver quelque jour, *même avec la souvenance du passé* ; car je trouve en nous une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps. » (Éd. Cerf, III, 580.)

Il y a donc dans la pensée des marques durables de la succession de ses actes ; il y a en elle des liaisons d'idées qui ne s'expliquent pas absolument par leurs rapports éternels, mais seulement par le fait d'une première rencontre en un temps donné. Le corps nous avait paru d'abord seul capable de conserver les traces du passé, l'esprit de les interpréter ; mais voici que l'esprit lui-même retient la matière de ses souvenirs et que la mémoire intellectuelle peut au besoin se passer du secours de la mémoire corporelle. La distinction entre la mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle n'a donc pas, dans la pensée de Descartes, le sens que nous lui avions d'abord attribué. A première vue il nous semblait que pour Descartes la mémoire fût une fonction complexe exigeant, dans tous les cas, la collaboration du corps et de l'esprit. Mais non ! Chez les animaux la mémoire corporelle se suffit à elle-même. Chez les anges et chez les purs esprits la seule mémoire intellectuelle retient et reproduit toutes les images du passé. L'homme est une sorte d'exception dans le monde : à la fois corps et esprit, il possède les deux mémoires, il en use à tour de rôle, ou il les emploie simultanément, selon ses besoins ; mais aucune liaison nécessaire n'apparaît, même en lui, entre ces deux

facultés qu'il tient de sa double nature. Parfois une rencontre a lieu entre une image matérielle et une inclination de l'âme; de ce choc résulte une réflexion de l'intelligence sur le passé du corps : c'est le seul point de contact entre les deux durées, la durée du cerveau, la durée de la substance pensante.

LE PRINCIPE DE LA MORALE CHEZ PIERRE BAYLE

Par J. Delvolvé,

Agrégé de l'Université.

Il y a deux manières d'envisager l'histoire de la philosophie, qui, loin de s'exclure, l'une l'autre se complètent. La première consiste à prendre les grands systèmes, à en démonter le mécanisme, à en pénétrer l'esprit, à les comparer entre eux pour saisir leur filiation et marquer les points directeurs qui permettent de tracer la courbe de la pensée philosophique. — Mais, dans la réalité de l'histoire, ces systèmes sont reliés entre eux par des courants de pensée presque anonyme que déterminent obscurément une foule de causes concourantes, souvent étrangères à la philosophie : modes littéraires, événements politiques, mouvements religieux. Ces masses de pensée, vivantes et mouvantes, méritent une étude spéciale, dont les procédés ne peuvent être tout à fait les mêmes que ceux de l'histoire des systèmes, mais dont l'utilité n'est pas moindre; car elle nous initie, autant que faire se peut, au mystère de la naissance et du développement continu des idées, et, nous permettant de saisir le rapport de la pensée philosophique à

l'ensemble de la vie sociale, elle fait rentrer l'histoire de la philosophie dans l'harmonie de l'histoire humaine.

Les plus grands philosophes ne sont pas toujours des inventeurs d'idées nouvelles. Et cela est vrai surtout en matière morale : un principe moral est un germe vivant qu'un esprit individuel, si puissant soit-il, semble impuissant à créer. Les nouveautés morales se glissent dans l'histoire des idées comme des ferments furtifs, agitant sourdement la masse. Le grand philosophe paraît, brusque la fermentation, précipite les matières inertes, et fait briller à tous les yeux, claire dans le flacon net, la liqueur nouvelle. Son rôle principal est de réduire à un ordre systématique des idées diffuses et confuses.

Bayle n'est pas un grand philosophe. Il n'est pas un architecte de la pensée. Il n'est pas même, comme on est trop porté à le croire, un destructeur systématique de systèmes. Bayle est, par tempérament, un remueur d'idées, amoureux d'arguments et d'ingénieuses disputes; par son milieu et les circonstances de sa vie, un polémiste profondément engagé dans les querelles religieuses, morales, politiques de son temps. Il a des vues personnelles, mais il les glisse dans le cadre des vieilles discussions théologiques, il les dissémine parmi les idées des autres, qu'il aime à rapporter, à rapprocher, à faire battre entre elles, à corriger à sa mode. Et c'est pourquoi, au travers de son œuvre énorme, on voit couler et se précipiter tout un flot de pensée humaine, qui se répandra largement, au XVIII[e] siècle, sur la France et l'Allemagne, et d'où émergera, en philosophie

pure, la réforme kantienne dont l'action a été si puissante sur le développement du protestantisme et sur la morale de notre siècle. — Nous nous proposons de dégager ici, de la masse des idées qui s'agitent dans les in-folios de Bayle, un point de doctrine très central, très significatif, trop négligé par les historiens de notre philosophe : le principe de la morale baylienne.

Car il y a une morale baylienne. — Le nom de Bayle est aussi célèbre que son œuvre est peu connue. La faute en est à lui : il a trop écrit pour être lu; devant neuf compacts in-folios, la postérité juge de confiance. Le nom de Bayle est pour nous celui de l'adversaire de l'optimisme théologique et du précurseur de Voltaire. Scepticisme et tolérance, voilà les deux seules idées qui surnagent dans notre esprit quand nous songeons à caractériser ses doctrines. Mais regardons-y de plus près : nous verrons que ces deux mots sont loin d'exprimer tout ce qu'il y a, dans son œuvre, d'original et de vraiment digne d'intérêt. Ce scepticisme et cette doctrine de tolérance ont leurs caractères particuliers, et sont liés à tout un faisceau d'idées politiques et morales. Il existe notamment un rapport si intime entre le principe de la morale de Bayle et la nature et l'étendue de son scepticisme, qu'il est nécessaire de commencer notre étude par une esquisse, en quelques traits, de ce scepticisme.

I

Volontiers on se représente un sceptique comme un esprit difficile et frondeur, sans cesse en défiance et en défense contre les doctrines qu'on lui expose et les raisons dont on les soutient, porté par humeur agressive à déloger la certitude de toutes ses retraites. — Telle n'est pourtant pas la forme la plus habituelle de la disposition d'esprit sceptique; telle n'est pas à coup sûr la forme du scepticisme de Bayle. Ce qui fait Bayle sceptique, ce n'est pas d'être inaccessible aux raisons : c'est d'être aux raisons trop facile, de leur ouvrir ses portes toutes grandes, de laisser des opinions s'installer en lui, ennemies entre elles, qui bientôt, se froissant et s'usant l'une l'autre, se dépouilleront de leurs prétentions absolues pour subsister au titre de simples probabilités, émergeant tour à tour, suivant les temps, à la surface de l'esprit. Cette disposition naturelle se manifeste à toutes les pages de ses écrits et dans maintes circonstances de sa vie, notamment au début de sa carrière, dans sa double conversion du calvinisme au catholicisme et réciproquement[1]; ces conversions, sincères l'une et l'autre, furent ses premiers actes de sceptique et ne purent que renforcer la disposition d'esprit qui les avait produites. Que

1. Sur les conversions de Bayle, voir : Chimère de la cabale de Rotterdam démontrée, *Œuvres complètes* (éd. de 1737), II, p. 738. — Lettre de Bayle à son frère, *o. c.*, I, p. 5. — Vie de Bayle, par Desmaizeaux, édition de Chaufepied, *Dictionnaire*, t. I, p. II.

Bayle se soit complu parfois et souvent aux malices faciles qui sont le privilège du douteur, je ne le nie pas : lui-même, dans une lettre familière, loue plaisamment la commodité de la position sceptique : « Vous contez et vous daubez sur toutes choses tout votre saoûl sans craindre la peine du talion ». Mais voir dans la crainte des représailles, chez un esprit incrédule et taquin, un facteur essentiel du scepticisme de Bayle, c'est en fausser entièrement le caractère[1]. Non, Bayle n'est pas un sceptique de parti pris : il doute parce qu'accordant à toutes les raisons son attention bienveillante, il aperçoit toujours le balancement des raisons dans un sens par les raisons en sens contraire. Mais il n'est pas négateur par principe; il est tout prêt à accueillir avec joie, s'il la trouve en son chemin, une certitude positive. — Ces vues seront confirmées, quand, par une sorte d'inventaire du scepticisme de Bayle, nous en aurons déterminé l'étendue et les limites.

Un philosophe amoureux d'argumentations savantes ne peut ajouter aucune foi aux croyances populaires d'autant plus énergiques qu'elles sont aveugles, et d'autant plus aveugles qu'elles appartiennent à une plus grande foule. Or Bayle a vu très nettement que le préjugé antique et général est la source la plus abondante des croyances humaines : aussi estime-t-il que l'erreur règne en fait dans le monde et s'inscrit-il en faux contre l'axiome célèbre : *Vox populi, vox Dei*. « Que ne pouvons-nous voir ce qui se passe dans

1. M. A. Deschamps, dans sa *Genèse du Scepticisme chez Bayle*, Bruxelles, 1878, me paraît avoir donné trop d'importance à des explications de ce genre.

l'esprit des hommes, lorsqu'ils choisissent une opinion! Je suis sûr que si cela était, nous réduirions le suffrage d'une infinité de gens à l'autorité de deux ou trois personnes, qui, ayant débité une doctrine que l'on supposait qu'ils avaient examinée à fond, l'ont persuadée à plusieurs autres par le préjugé de leur mérite, et ceux-ci à plusieurs autres, qui ont trouvé mieux leur compte pour leur paresse naturelle, à croire tout d'un coup ce qu'on leur disait, qu'à l'examiner soigneusement[1]. » Cette défiance s'étend aux savants comme au vulgaire; car : « Que savons-nous si ce grand Docteur qui avance quelque doctrine a apporté plus de façon à s'en convaincre qu'un ignorant qui l'a crue sans l'examiner[2]? » En tout cela Bayle est l'héritier légitime de l'esprit cartésien, plus que du scepticisme antique : c'est le propre de la méthode cartésienne de n'accorder pas plus à l'autorité des philosophes qu'à l'autorité de la foule, mais de ne se rendre qu'à l'évidence des raisons.

Cette constatation de l'empire de l'erreur sur le monde, c'est le point de départ, tout expérimental, du scepticisme de Bayle. Mais comment s'explique cette généralité de l'erreur? N'en faut-il pas chercher l'origine dans la nature même de l'homme? Sans doute, et, précise Bayle, dans la nature de ses facultés intellectuelles : car il est faux d'attribuer l'erreur à un défaut de la volonté, dominée par les passions. Non : l'obscurité est tout à fait naturelle à notre esprit; « car pour peu que l'on réfléchisse sur la manière

1. Pensées div. à l'occasion de la Comète, § VII, *Œuvres c.*, III, p. 12.
2. *Ibid.*, § XLVII, *o. c.*, III, p. 35.

dont notre âme est unie à notre corps, on pourra se convaincre qu'il en naît une espèce de nécessité, qu'elle soit très bornée et fautive dans ses connaissances[1] ». Très cartésienne encore, cette théorie de l'obscurcissement de l'intelligence par la liaison au corps. Seulement les cartésiens font porter l'accent sur la façon infaillible d'échapper à l'obscurité; Bayle, lui, sans nier qu'il y ait des principes évidents, se plaît à constater qu'en fait, par la constitution même de notre être, l'ignorance et l'erreur habitent très généralement notre esprit.

Venons enfin à la faculté même de la vérité, à la raison, abstraction faite de ses liaisons corporelles. — Le doute cartésien était renouvelé du scepticisme antique; mais l'œuvre propre de Descartes fut précisément d'opposer aux raisons des douteurs un critérium nouveau : l'*évidence*. Bayle a-t-il suivi Descartes dans sa doctrine de l'évidence, ou bien est-il revenu au scepticisme de Carnéade et de Sextus Empiricus? — Il se distingue des anciens sceptiques en ce qu'il reconnaît, avec Descartes, l'*évidence absolue* de certaines vérités premières; il se distingue de Descartes en ce qu'il n'étend pas, de proche en proche, l'évidence absolue de ces vérités premières au corps entier des connaissances humaines. C'est dans le Supplément du Commentaire philosophique qu'il faut chercher l'expression la plus nette de cette doctrine de la vérité. « Parmi les vérités nécessaires, il y en a de si évidentes, ou immédiatement, et celles-là

1. Supplément du Commentaire philosophique, chap. IX, *Œuv. div.*, II, p. 494.

portent leur preuve avec elles que personne ne conteste, ou médiatement, c'est-à-dire qui se réduisent à quelque premier principe, par une chaîne bien liée de conséquences et de démonstrations, que non seulement leur preuve est plus solide en soi que celle des faussetés contraires, mais aussi par rapport à l'homme, nous étant facile de connaître qu'on ne peut dire rien qui vaille en faveur de ces faussetés. — Mais lorsqu'une vérité nécessaire n'est point évidente, ou en soi, ou par le moyen d'une gradation de preuves qui la fasse remonter jusqu'à un premier principe sur des prémisses incontestables, alors elle peut être combattue de telle manière, qu'il est malaisé de discerner si ceux qui la nient ont plus de tort que ceux qui l'affirment[1]. » — Si l'on s'en tient aux *principes*, rien ne marque le point où le scepticisme de Bayle se séparera du dogmatisme cartésien. Mais *en fait* Bayle a d'une part rétréci le champ des vérités que nous pouvons connaître avec une évidence absolue; et de plus il a admis la possibilité d'une évidence trompeuse, capable de nous faire adhérer invinciblement à des erreurs que nous prenons pour des vérités[2]. — En somme, d'accord avec Descartes sur les principes, il l'abandonne juste aux endroits périlleux : 1° quand il s'agit de passer des intuitions évidentes à la déduction des grandes vérités métaphysiques; 2° quand il s'agit de distinguer subjectivement l'évidence de tout état d'esprit qui usurpe ses caractères. Bayle

1. Sup. du Comm. phil., chap. xxiv, *Œuv. div.*, II, p. 526.
2. Voir notamment sur ces points, Comm. phil., chap. I, *Œuvres*, II, p. 396. — Nouvelles lettres crit. sur l'hist. du calvinisme, lettre IX, *Œuvres*, II, p. 219.

ne met pas en suspicion le critérium de l'évidence, ni l'autorité de la raison prise en elle-même. Mais tandis que la méthode, pour Descartes, était l'instrument qui force, à travers le chaos des opinions en lutte, jusqu'à la certitude, pour Bayle la certitude s'évanouit sitôt que du choc des raisons contraires jaillit le doute. L'*évidence absolue* est cantonnée dans les « propriétés des nombres », les « démonstrations géométriques » et les premiers principes de la métaphysique. Et ces premiers principes semblent bien se réduire en dernière analyse aux simples axiomes logiques et aux principes universels des Cartésiens[1]. — Donc, en matière de connaissances métaphysiques, un rudiment de dogmatisme[2], réduit aux principes premiers, est recouvert par l'amoncellement des doutes. Il y a une lampe de vérité, mais sa lueur s'évanouit avant d'atteindre la masse des opinions métaphysiques sur la nature de Dieu, des corps et des âmes, qui se meut confusément dans les ténèbres.

Mais il y a d'autres axiomes que ceux de la philosophie spéculative : des axiomes *moraux*. La raison n'a pas pour unique fonction de juger du vrai et du faux; elle juge aussi du bien et du mal. — Si l'on y regarde de près, on distingue chez Bayle une séparation bien nette de ces deux usages de la

1. Voir Commentaire phil., p. II, chap. x, *O*, II, p. 437. — Suppl. du Comm. phil., chap. xxiv.
2. Le scepticisme *absolu*, déniant toute valeur à la raison, que l'on trouve dans le Dictionnaire, n'est qu'une tactique. — Bayle, révoqué de sa chaire de professeur par décision des magistrats de Rotterdam, affecta dès lors l'orthodoxie la plus aveugle : et le scepticisme rationnel absolu fut pour lui un nouveau moyen d'attaquer sourdement cette orthodoxie, et de laisser porte ouverte aux doctrines de tolérance et aux principes de morale qu'il n'abandonna jamais. Nous aurons occasion plus loin de dire quelques mots sur les doctrines du Dictionnaire.

raison. Et cette séparation a une importance capitale pour l'intelligence de ses doctrines. Si, en matière spéculative, la raison, bornée aux axiomes logiques, demeure stérile; si elle s'égare et se contredit dès qu'elle s'attaque aux grands problèmes de la philosophie, en revanche, dans ses axiomes pratiques, elle est la norme immuable de la vérité morale et la source de vertu qui ne tarit jamais. Les religions, les systèmes métaphysiques varient avec les latitudes, se remplacent et s'entre-détruisent : mais en tous temps et en tous pays la vertu pratique est la même : les sages de l'antiquité, les disciples du matérialiste Épicure pratiquaient toutes les vertus des meilleurs d'entre les chrétiens.

Résumons-nous : le scepticisme de Bayle n'est pas *a priori* ni de parti pris. Il est d'origine expérimentale et remonte de la constatation de l'erreur à ses causes. Bayle, sans nier la valeur de la raison prise en elle-même, sans rejeter la doctrine cartésienne de l'évidence, exclut en fait l'évidence et la certitude du champ entier des connaissances métaphysiques. Mais, en matière de pratique, son scepticisme cesse, et la raison retrouve sa valeur. — Nous nous bornons ici à indiquer, sans le démontrer, ce caractère privilégié des doctrines pratiques. La démonstration se fera par le seul examen des origines et de la nature de ces doctrines.

II

Bayle a été conduit aux principes de sa morale par deux voies convergentes. L'une religieuse : approfondissement progressif des notions protestantes du libre examen et de la foi. L'autre proprement philosophique : vues sur le mécanisme de la conduite humaine; sentiment très vif du caractère privilégié des notions morales. Bien que ces deux courants d'idées s'entremêlent sans cesse dans ses œuvres, pour plus de clarté nous les suivrons l'un après l'autre.

Je ne sais s'il y a un seul grand système de philosophie, dans les temps modernes, qui ne soit l'expression rationnelle, plus ou moins novatrice, plus ou moins hérétique d'une pensée religieuse. Bayle, en son temps, a pu paraître un adversaire, non seulement du catholicisme qu'il attaquait ouvertement, mais même de l'orthodoxie calviniste dont il faisait profession. Aujourd'hui, grâce au recul des temps, grâce au succès même de ses hardiesses, bien des protestants ne répugnent pas à le reconnaître pour un des leurs[1]. Et, hors de toute appréciation théologique, me plaçant au seul point de vue de l'histoire des idées, je les crois dans le vrai : la critique baylienne m'apparaît surtout comme un « moment » capital de l'évolution du protestan-

1. Voir Jeanmaire, *Essai sur la critique religieuse de Bayle*, Strasbourg, 1862.

tisme et de la controverse qui se poursuivait infatigablement depuis près de deux siècles entre protestants et catholiques. — Le cœur de cette controverse, c'est la dispute de l'infaillibilité et du libre examen, ou la question du principe de la foi. Le principe de la foi, disent les catholiques, c'est l'adhésion sans réserve aux doctrines de l'Eglise infaillible, dépositaire de la tradition des apôtres. Le principe de la foi, disent les protestants, c'est la soumission à la parole de Dieu, contenue dans les livres saints, où chaque fidèle la cherche et la doit trouver. Toutes les autres questions, transsubstantiation, papauté, paganisme dans le culte, discipline ecclésiastique, etc., ne donnent lieu qu'à des escarmouches d'avant ou d'arrière-garde. Mais la question du principe de la foi, voilà le champ où s'alignent les arguments solides et meurtriers, où se livre la bataille, dont les conséquences seront graves.

Bayle a longuement mené le combat, dans sa « Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg[1] », en un temps où il n'était pas suspect encore aux yeux de ses coreligionnaires. — La grande objection catholique contre le libre examen, c'est « qu'un particulier n'est pas capable de connaître si les canons d'un Concile sont conformes à la volonté de Dieu; que cela demande trop de connaissance, trop de temps et trop d'étude; qu'ainsi l'ordre veut qu'il s'en rapporte à l'Église[2] ». A cette objection, Bayle ne fait

1. *Œuv. div.*, II.
2. Critique générale de l'histoire du calvinisme, lettre XXIX, *Œuv. div.*, II, p. 142.

aucune réponse directe et solide : il s'en remet, du soin d'éclairer les simples, à la Providence de Dieu. Mais rétorquant l'argument il attaque à son tour. — Vous exigez, dit-il, la soumission aveugle de tout particulier à la tradition de l'Église? Mais « pour connaître que cette soumission est conforme à la volonté de Dieu et à la tradition constante de toute l'Église, ne faut-il pas qu'il soit capable de juger si une doctrine est conforme à la volonté de Dieu et à la tradition de seize siècles, ou si elle n'y est pas conforme? Il est évident que tout cela lui est nécessaire. Or, s'il a le temps, l'étude et les connaissances nécessaires pour vider par lui-même l'article de l'autorité de l'Église, je vous assure qu'il en peut vider bien d'autres. *Ainsi l'objection est aussi forte contre ceux de l'Église romaine que contre nous*[1]. » Ne s'ensuit-il pas qu'elle est forte contre les deux partis, et que chacun tue fort bien son adversaire? Tel est bien aussi le sentiment de Bayle. Dans le Dictionnaire, aux articles « Nicole », « Pellisson », « Claude », exposant des disputes sur le principe de la foi entre théologiens des deux camps, il laisse clairement paraître, au grand scandale de Jurieu, le vice de la voie d'examen sous toutes ses formes[2]. — Donc, si l'on s'en tenait aux termes d'une *connaissance* proprement dite des vérités de la foi, ni catholiques ni protestants ne sauraient prétendre à la possession d'une telle *connaissance*. Logiquement, la dispute des deux religions,

1. Critique générale de l'histoire du calvinisme, lettre XXIX, *Œuv. div.*, II, p. 142.
2. Voir *Dict.*, art. cités, et Jurieu : *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu*, Amsterdam, 1706, art. VII.

tisme et de la controverse qui se poursuivait infatigablement depuis près de deux siècles entre protestants et catholiques. — Le cœur de cette controverse, c'est la dispute de l'infaillibilité et du libre examen, ou la question du principe de la foi. Le principe de la foi, disent les catholiques, c'est l'adhésion sans réserve aux doctrines de l'Eglise infaillible, dépositaire de la tradition des apôtres. Le principe de la foi, disent les protestants, c'est la soumission à la parole de Dieu, contenue dans les livres saints, où chaque fidèle la cherche et la doit trouver. Toutes les autres questions, transsubstantiation, papauté, paganisme dans le culte, discipline ecclésiastique, etc., ne donnent lieu qu'à des escarmouches d'avant ou d'arrière-garde. Mais la question du principe de la foi, voilà le champ où s'alignent les arguments solides et meurtriers, où se livre la bataille, dont les conséquences seront graves.

Bayle a longuement mené le combat, dans sa « Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg[1] », en un temps où il n'était pas suspect encore aux yeux de ses coreligionnaires. — La grande objection catholique contre le libre examen, c'est « qu'un particulier n'est pas capable de connaître si les canons d'un Concile sont conformes à la volonté de Dieu; que cela demande trop de connaissance, trop de temps et trop d'étude; qu'ainsi l'ordre veut qu'il s'en rapporte à l'Église[2] ». A cette objection, Bayle ne fait

1. *Œuv. div.*, II.
2. Critique générale de l'histoire du calvinisme, lettre XXIX, *Œuv. div.*, II, p. 142.

aucune réponse directe et solide : il s'en remet, du soin d'éclairer les simples, à la Providence de Dieu. Mais rétorquant l'argument il attaque à son tour. — Vous exigez, dit-il, la soumission aveugle de tout particulier à la tradition de l'Église? Mais « pour connaître que cette soumission est conforme à la volonté de Dieu et à la tradition constante de toute l'Église, ne faut-il pas qu'il soit capable de juger si une doctrine est conforme à la volonté de Dieu et à la tradition de seize siècles, ou si elle n'y est pas conforme? Il est évident que tout cela lui est nécessaire. Or, s'il a le temps, l'étude et les connaissances nécessaires pour vider par lui-même l'article de l'autorité de l'Église, je vous assure qu'il en peut vider bien d'autres. *Ainsi l'objection est aussi forte contre ceux de l'Église romaine que contre nous*[1]. » Ne s'ensuit-il pas qu'elle est forte contre les deux partis, et que chacun tue fort bien son adversaire? Tel est bien aussi le sentiment de Bayle. Dans le Dictionnaire, aux articles « Nicole », « Pellisson », « Claude », exposant des disputes sur le principe de la foi entre théologiens des deux camps, il laisse clairement paraître, au grand scandale de Jurieu, le vice de la voie d'examen sous toutes ses formes[2]. — Donc, si l'on s'en tenait aux termes d'une *connaissance* proprement dite des vérités de la foi, ni catholiques ni protestants ne sauraient prétendre à la possession d'une telle *connaissance*. Logiquement, la dispute des deux religions,

1. Critique générale de l'histoire du calvinisme, lettre XXIX, *Œuv. div.*, II, p. 142.
2. Voir *Dict.*, art. cités, et Jurieu : *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu*, Amsterdam, 1706, art. VII.

sur le terrain de la connaissance théorique, aboutit au scepticisme absolu en matière de dogmes.

Mais Bayle a trouvé dans la tradition protestante une conception de la foi qui lui permet de renouveler la lutte avec avantage. De très bonne heure est apparue, dans l'Église chrétienne, une double manière d'entendre la foi : la foi de Saint-Jacques, distincte des œuvres, simple *croyance* qui veut être complétée pour le salut par l'obéissance pratique aux commandements de Dieu ; et la foi de Saint-Paul, qui ne se distingue pas des œuvres, parce qu'elle est elle-même amour de Dieu et du prochain. C'est cette foi *active et morale* que Bayle, avec les calvinistes d'ailleurs, oppose à la foi inerte du catholicisme. Seulement, chez les calvinistes orthodoxes, cette foi, malgré son caractère moral, ne cesse pas d'être une connaissance vraie, qui doit être acquise soit par la voie d'examen, soit par la voie du *sentiment*, qui est une intuition simple des vraies doctrines, une abréviation de l'*examen*. Chez Bayle, cette foi tend à se dépouiller de tout caractère de connaissance théorique et certaine : « ... En matière de religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire qu'il faut embrasser les objets non pas selon des idées claires et distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu[1] ». — Telle est

1. Nouvelles lettres critiques sur l'hist. du calvinisme, lettre XXII, *Œuv. div.*, II, p. 334. Voir aussi Nouvelles de la République des lettres, nov. 1684. *Œuv. div.*, I, p. 161. — Il est à remarquer que Bayle, dans ces passages, se réclame de

la genèse théologique de la séparation, chez Bayle, de la théorie et de la pratique.

Après le courant théologique, suivons maintenant le courant rationnel. Nous verrons, à leur confluent, le caractère religieux de la doctrine de la foi pâlir jusqu'à s'effacer et se perdre dans un rationalisme moral.

Bayle a développé ses idées sur la nature morale de l'homme, principalement dans deux ouvrages : *Les Pensées diverses sur la Comète...*, son premier ouvrage de longue haleine, paru en 1682, et les *Nouvelles lettres critiques sur l'histoire du calvinisme* (1685).

Le morceau capital des *Pensées diverses*, c'est une longue discussion sur l'athéisme, amèrement reprochée à Bayle par Jurieu. Vaut-il mieux avoir une fausse religion que de n'en avoir aucune? Un athée est-il capable de bonnes mœurs? — Bayle plaide pour les athées, et le nerf de son argumentation, c'est précisément sa théorie de la séparation radicale des principes théoriques et des mœurs. — Oui, un athée, tout comme un païen, tout comme un chrétien, est capable de vertu : car il n'y a pas de liaison entre les croyances religieuses et la conduite. « Quand on compare les mœurs d'un homme qui a une religion avec l'idée générale que l'on se forme des mœurs de cet homme, on est tout surpris de ne trouver aucune conformité entre ces deux choses. L'idée

Descartes, pour sa distinction du savoir et de la croyance religieuse ou morale. Il établit par là une véritable filiation de Descartes à Kant, quant à la distinction des principes de la spéculation et de la pratique.

générale veut qu'un homme qui croit un Dieu, un paradis et un enfer, fasse tout ce qu'il connaît être agréable à Dieu, et ne fasse rien de ce qu'il sait lui être désagréable. Mais la vie de cet homme nous montre qu'il fait tout le contraire. Voulez-vous savoir la cause de cette incongruité? La voici : c'est que l'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lorsqu'il est sur le point d'agir[1]. » Et ce jugement particulier s'accorde presque toujours non pas aux vues générales de l'entendement, mais « à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets[2] ». — Ainsi les mobiles de la conduite humaine, nous ne devons pas les chercher dans les opinions lointaines de l'intelligence, mais dans des dispositions du moment, dans une *nature active* toujours prête : passions du cœur, tempérament, force des habitudes, tous ces termes sont étrangers à la pure conscience intellectuelle, ils impliquent déjà l'action en puissance. En somme, ce qui nous fait agir ce n'est pas la pensée pure, ce sont des *principes originaux d'action*. Les *théories* morales n'ont pas plus d'efficacité pratique que les *croyances* religieuses. L'homme, créature raisonnable, n'agit presque jamais conformément à ses principes. Sans doute, en matière morale, ses doctrines sont claires et constantes : mais, « ne donnant

1. Pensées diverses de ..., § cxxxv, *Œuv. div.*, III, p. 87.
2. *Ibidem.*

presque jamais dans de faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il conclut néanmoins presque toujours à l'avantage de ses désirs déréglés[1] ».

Or cette nature active, qui produit toutes les actions humaines, est très généralement mauvaise. Le fond de l'homme, ce sont les passions, c'est-à-dire les appétits égoïstes et brutaux. Bayle est nettement pessimiste en morale : « Cette proposition, dit-il, « l'homme est incompa-« rablement plus porté au mal qu'au bien, et il se fait dans « le monde incomparablement plus de mauvaises actions « que de bonnes », est aussi certaine qu'aucun principe de métaphysique[2]. » Et voilà pourquoi, malgré la diversité des croyances et des opinions, l'ambition, l'avarice, l'envie, le désir de vengeance, l'impudicité, toute la flore des vices s'épanouit, abondante et perpétuelle dans tous les pays et dans tous les siècles.

Remarquons d'ailleurs que ce pessimisme moral a son point d'attache dans la religion calviniste, qui admet comme un dogme l'immensité du péché et le petit nombre des élus. Chez les calvinistes, cette domination des mauvais instincts dans le monde n'exclut pas la croyance en une action perpétuelle de la Providence. Or Bayle, qui attaque rudement dans son Dictionnaire ce providentialisme, en a donné lui-même auparavant une curieuse transposition naturaliste : la Nature fait servir nos vices mêmes à ses fins. Bayle

1. Pensées diverses de ..., § cxxxv, *Œuv. div.*, III, p. 87.
2. Nouvelles lettres crit. sur l'hist. du calv., lettre XII, *Œuv. div.*, II, p. 248.

est pessimiste en morale, mais il ne laisse pas de croire à un bon ordre physique et social qui se réalise par les voies du mal même. Il donne ici les mains à Fontenelle, et adopte comme sienne cette pensée des « Nouveaux dialogues des Morts » : « L'ordre que la Nature a voulu établir dans l'Univers va toujours son train : tout ce qu'il y a à dire, c'est que, ce que la Nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie[1]. » — Ce providentialisme naturel qui fait sortir des mauvaises passions le bien général, comme de la tourbe jaillit la flamme, fera fortune en Angleterre avec Mandeville de qui la « Fable of bies » importée en France sera un des évangiles de notre XVIII[e] siècle.

Mais ne sommes-nous pas ici bien loin de ce rationalisme moral que j'opposais naguère au scepticisme théorique chez Bayle? Ce pessimisme moral n'est-il pas en même temps un scepticisme; le scepticisme exprimé par ce mot du poète, dont les philosophes abusèrent : *Video meliora proboque, deteriora sequor?* — Bayle, répondrai-je, ne s'en tient pas là, mais est plus dur encore pour la raison. Il n'est pas tout à fait exact, pour lui, que la raison voie toujours le bien : car il est des vertus, et des plus sublimes, qui sont nées, non pas des idées de la raison, mais au contraire du jeu des passions. Est-ce la raison qui a dicté le précepte de la monogamie, le devoir de pureté de l'épouse? Nullement : la raison nous conseillait bien plutôt la communauté des femmes, qui nous ôterait bien des soucis. Quelle est donc l'origine de la

1. Cité dans les Nouvelles lettres critiques... Lettre XVII, *Œuv. div.*, II, p. 282.

fidélité conjugale? C'est la sotte jalousie des hommes, c'est « la ridicule crainte du cocuage[1] » qui a ainsi son utilité dans le monde. — La vertu la plus haute du christianisme, la *Charité*, n'a pas davantage sa racine dans la raison : ses lois « qui nous engagent à donner plutôt un tour favorable aux actions de notre prochain », sont contraires à la raison[2]. Et, en effet, l'homme étant incomparablement plus porté au mal qu'au bien, « la raison veut que, si nous connaissions simplement qu'une action a été faite par un homme, c'est-à-dire si nous ne connaissions pas le cœur de la personne qui l'a faite, nous jugions qu'il est incomparablement plus probable que cette action a eu de méchants motifs, qu'il n'est probable qu'elle ait eu de bons motifs. » Ce qui est contraire à la charité. — « Donc la charité nous porte à faire tout le contraire de ce que la Raison veut[3] ».

Voilà, exposé dans sa sincérité brutale, ce que nous pouvons appeler indifféremment le pessimisme ou le *scepticisme moral* de Bayle : inefficacité des doctrines religieuses et morales, règne des passions dans le monde, providentialisme de la nature qui fait tourner au bien physique le mal moral, et du concours des vices fait surgir des vertus.

Une telle doctrine pourrait fort bien se suffire à elle-même : cependant elle n'est pas le dernier mot de Bayle.

Remarquons d'abord que notre philosophe a grand soin, en affirmant l'inefficacité des croyances sur les mœurs,

1. Nouvelles lettres critiques, lettre XVII, *Œuv. div.*, II, p. 281.
2. *Ibid.*, lettre XII, *Œuv. div.*, II, p. 248.
3. *Ibidem.*

d'excepter toujours la foi de ceux « en qui la grâce du Saint-Esprit se déploie avec toute son efficace[1] ». La foi jointe à la grâce, c'est-à-dire la foi d'élection et d'amour qui nous unit à Dieu, voilà une échappatoire religieuse au pessimisme et au septimisme moral. Et ce serait fausser complètement la pensée de Bayle que de voir dans cette restriction une simple concession verbale à une orthodoxie toujours ombrageuse. Si Bayle ne s'est pas tenu au sens strictement théologique des doctrines de la foi et de la grâce, il en a du moins conservé pour son usage une transposition rationnelle, qu'il faut lire à travers les termes théologiques. Et en effet, avec un peu d'attention, on découvre chez Bayle une issue au « scepticisme moral », sur le terrain de la philosophie morale proprement dite.

Nous avons cité des textes où la raison, fort malmenée, est présentée à la fois comme sans action sur les mœurs et incapable de produire l'idée de certaines vertus, telles que la pureté et la charité. Mais d'autres textes, voisins des premiers, semblent audacieusement les contredire. Le chapitre CLXXVIII des *Pensées diverses*[2] est consacré à établir qu'il peut y avoir, hors de tous principes religieux, non seulement de « bonnes mœurs », mais une vertu assise sur des principes de *raison* : « La *Raison* a dicté aux anciens sages qu'il fallait faire le bien pour l'amour du bien même, et que la vertu se devait tenir à elle-même lieu de récompense, et qu'il n'appartenait qu'à un méchant homme de s'abstenir

1. Pensées diverses de ...., § CXXXV, *Œuv.*, III, p. 88.
2. *Œuv. div.*, III, p. 114.

du mal par la crainte du châtiment ». Et certes cette Raison, enseignant la pure vertu, ne manquait pas d'efficace. On trouve dans les œuvres de Bayle, dans le Dictionnaire en particulier, toute une galerie de portraits de sages, athées ou douteurs, peints avec amour : et la pure vertu que l'auteur admire en eux, tout étrangère aux croyances et aux coutumes de leur temps, toute rationnelle et personnelle, n'a rien de commun avec ce produit social des vices individuels, qui constitue la moralité vulgaire. La raison seule en eux est agissante, et elle est la source, non seulement des plus hautes vertus, mais d'une véritable religion indépendante. Ainsi les Épicuriens (objet d'une spéciale prédilection de Bayle), ont été conduits par la seule raison, à honorer des dieux qu'ils refusaient de craindre : « Il est donc vrai que la Raison a trouvé, sans le secours de la Religion, l'idée de cette piété que les Pères ont tant vantée, qui fait que l'on aime Dieu, et que l'on obéit à ses lois, uniquement à cause de son infinie perfection; cela me fait croire que la Raison, sans la connaissance de Dieu, peut quelquefois persuader à l'homme qu'il y a des choses honnêtes qu'il est beau et louable de faire, non pas à cause de l'utilité qui en revient, mais parce que cela est conforme à la raison[1]. »

Voilà donc la raison efficace et auteur des plus hautes vertus. Bayle tombe-t-il en contradiction avec lui-même? — Non, il n'y a là qu'une équivoque de termes à lever. De même que Bayle a envisagé successivement la foi comme

1. Pensées div., chap. CLXXVIII, *Œuv. div.*, p. 114.

connaissance et comme acte d'union à Dieu, de même il emploie le mot *raison* en deux sens. En un premier sens la raison n'est que l'intelligence appliquée à n'importe quel objet : à la conduite de la vie comme aux phénomènes de la nature. C'est l'œil qui voit et qui juge, ou mieux le miroir qui réflète passivement. La raison, ainsi entendue, ne peut produire, en matière pratique, qu'un utilitarisme à courte vue : elle est l'intelligence éclairant les voies des passions L'impulsion est passionnelle, l'intelligence débrouille les intérêts en jeu, les compare et les sert. Voilà la raison qui conseille la communauté des femmes et s'oppose à la charité.

Mais il est une autre *Raison* que cette lampe des passions déraisonnables, et Bayle le déclare expressément. Voyez, dans les *Nouvelles lettres critiques*, la lettre XVII[e]. Bayle, d'accord avec Aristippe, vient de rapporter à la jalousie, passion sotte et aveugle, l'origine de la monogamie, dont nous eût écarté la raison : « Au reste, ajoute-t-il, quand j'ai dit que la réponse d'Aristippe est conforme aux conseils de la raison, *je n'ai pas entendu une raison accompagnée de sainteté, comme elle l'est dans les Anges et dans les âmes du Paradis, ou comme elle l'était dans le premier homme avant sa chute*. Je sais trop bien que si l'homme écoutait les ordres d'une semblable Raison, il abhorrerait tout ce qui serait malhonnête ; et par conséquent qu'il aurait de l'aversion pour une femme impudique, et qu'il établirait la pratique du mariage, selon les idées d'une exacte pureté[1]. »

1. Nouvelles lettres critiques, etc., lettre XVII, *Œuv. div.*, II, p. 282.

Donc deux Raisons : la Raison accompagnée de sainteté, et l'autre. De cette Raison accompagnée de sainteté nous trouvons chez Bayle une expression théologique et une expression philosophique. Quand il parle en théologien, il l'appelle la raison unie à la grâce et aux lumières de la foi[1] : c'est cette raison-là qui appartient et suffit au fidèle qui cherche seul la vérité de la religion chrétienne. Mais en termes philosophiques, c'est « la raison qui précède les passions », c'est-à-dire « une certaine faculté de l'âme qui juge des choses par des principes généraux et par des idées universelles d'honnêteté, de justice, de perfection[2]. » C'est la raison pure de tout alliage passionnel, telle qu'elle pouvait être dans l'homme avant le premier péché. Mais sitôt que les sentiments et les intérêts ont jeté le trouble dans la nature humaine, la pure et primitive raison a cessé de régner uniquement dans l'homme, et une fonction nouvelle est apparue : la raison accommodée aux passions, pesant les intérêts nés de la crainte, de la concupiscence, de l'amour du repos, etc. C'est cette raison-là qui est étrangère aux sublimes devoirs de pureté et de charité, mais qui, heureusement pour la race humaine, est impuissante à imposer sa vulgaire sagesse, vaincue par d'aveugles instincts qu'une nature providentielle fait servir au bien des sociétés. Mais, dans l'autre Raison, parfaitement pure et efficace, comment ne pas reconnaître, aussi bien que la foi active et l'état de grâce des vrais chrétiens, l'antique sagesse de

1. Nouvelles lettres critiques, etc., lettre XVII, *Œuv. div.*, II, p. 282.
2. *Ibidem*.

Socrate et d'Épicure, source de vraie piété et de toutes les vertus?

Certes on ne trouve pas, chez Bayle, une exposition d'ensemble, claire et serrée, de la doctrine philosophique de la raison morale. Il faut la reconstituer par des rapprochements patients de textes dispersés, noyés dans les vastes digressions d'un érudit polémiste. Mais, ce travail achevé, elle apparaît, malgré quelque flottement dans les termes, quelques imprécisions dans la pensée, cohérente en somme et significative. Je ne crois pas la fausser en la serrant dans le bref résumé suivant :

En matière de spéculation, la raison n'atteint à la clarté parfaite de l'évidence que dans ses purs axiomes logiques. Mais en matière de pratique, les axiomes moraux ne brillent pas d'une moindre évidence, et ces axiomes, féconds autant qu'assurés, fournissent la substance de toute vérité pratique. Toutefois, la simple *connaissance* des vérités morales, aussi bien que l'instruction métaphysique ou religieuse, est de nul pouvoir sur la conduite de la vie : mais la *raison morale pure de tout alliage passionnel* est parfaite et efficace par elle-même. C'est cette Raison primordiale et active qui est restaurée, et dans l' « état de grâce » du chrétien, et dans l'état de pureté des vrais sages.

III

Le mot dont Bayle se sert communément pour désigner cette raison efficace, c'est celui de *conscience*. Et dans ce terme de *conscience* nous voyons converger, se fondre l'un dans l'autre les deux courants, religieux et philosophique : doctrine de la foi, doctrine de la raison morale. Car la conscience n'est pas autre chose que la raison morale qui parle dans le cœur des sages comme dans le cœur des chrétiens illuminés de la grâce. Et, d'autre part, c'est au jugement de la vérité religieuse selon les seules lois de la conscience qu'aboutit en dernière analyse la critique baylienne du libre examen et de la foi.

Dans le *Commentaire philosophique sur le contrains-les d'entrer*, cet audacieux rapprochement des principes de la morale et de la religion se fait en pleine lumière. C'est là qu'il faut chercher l'expression la plus forte et la plus franche des doctrines positives de Bayle. C'est l'ouvrage qui suscita contre lui l'implacable colère dont Jurieu le poursuivit jusqu'au tombeau. La haine de l'intolérance est l'âme de ce livre, comme elle fut le meilleur de l'âme de Bayle lui-même. Mais ce qui nous intéresse uniquement ici, c'est le mode d'argumentation qu'il emploie contre des adversaires de la tolérance retranchés derrière le texte de l'Evangile : « contrains-les d'entrer ». Laissons-le lui-même parler.

« Je prétends faire un Commentaire d'un nouveau genre, et l'appuyer sur des principes plus généraux et plus infaillibles que tout ce que l'étude des langues, de la critique, et des lieux communs en pourrait fournir. Je ne chercherai pas même pourquoi Jésus-Christ s'est servi de cette expression « contraindre », ni à quel légitime sens on la doit réduire, ni s'il y a des mystères sous l'écorce de ce mot; je me contente de répéter le sens littéral que lui donnent les persécuteurs. Je m'appuie, pour le répéter invinciblement, sur ce principe de la lumière naturelle, *que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes, est faux*[1]. » Cela revient à dire : je juge un texte évangélique à la lumière de la seule raison, sans chercher dans les livres saints la règle de mon jugement. « Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au Parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre[2] ». Mais quelle est cette raison à laquelle Bayle soumet audacieusement le dogme? Celle qui nous fait connaître les vérités métaphysiques, ou celle dont la clarté nous révèle notre devoir? L'une et l'autre, mais celle-ci beaucoup plus que celle-là. L'autorité du dogme ne peut pas détruire celle des axiomes universels comme celui-ci : « Le tout est plus grand que la partie ». Mais ces axiomes logiques n'ont guère l'étoffe nécessaire pour entrer en concurrence avec tel ou tel dogme positif.

1. Commentaire philosophique, p. I, chap. I, *Œuv. div.*, II, p. 367.
2. *Ibid.*, p. 368.

Bayle, d'ailleurs, reste très vague sur l'application au dogme de la critique spéculative. « Mais, ajoute-t-il, s'il peut y avoir certaines limites à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux qui se rapportent aux mœurs. Je veux dire que sans exception il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde[1]. » — Cette idée d'une équité supérieure à la lumière même du Verbe, n'est-ce pas déjà la Raison pratique à laquelle Kant subordonnera métaphysique et religion? — Écoutez comment Bayle en précise la nature : Pour être assuré que l'on obéit vraiment aux préceptes de cette Raison, et non pas aux suggestions de quelque passion habilement déguisée, il n'y a qu'à se demander en général : « Une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un païs où elle ne serait pas en usage, et où il serait libre de la prendre ou de ne la prendre pas, verrait-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée[2]? » — Comment ne pas songer en lisant ce précepte, à la maxime célèbre : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle? »

Tel est le rationalisme moral que Bayle met à la base de sa doctrine de la tolérance. Et si l'on veut se rendre compte de l'originalité de ce rationalisme, il faut le comparer au

1. Commentaire philosophique, p. I, chap. I, *Œuv. div.*, II, p.
2. *Ibidem*, p. 369.

rationalisme d'une secte hérétique, également odieuse aux catholiques et aux protestants : Les Sociniens aussi soumettent le dogme à la raison; mais cela consiste, pour eux, à substituer à la théodicée chrétienne une métaphysique plus simple, excluant le mystère. Jamais ce dogmatisme spéculatif, si étriqué fût-il, n'a séduit Bayle. Pourquoi substituer l'incertain à l'obscur? Quelle théodicée échapperait aux prises du doute[1]? Ce que Bayle s'est obstiné à sauver des orages du scepticisme comme des rigueurs de la théologie, c'est la *conscience*, voix intérieure qui nous dicte notre devoir.

Si l'on se reporte à l'orthodoxie du temps, la doctrine de la foi qui ressort du commentaire philosophique est hérétique. Et le rationalisme moral de la conscience qui envahit le domaine de la foi et s'y installe en maître, est une hérésie aussi à l'égard des doctrines morales alors courantes. Pour se faire du principe moral de Bayle une idée précise, rien n'est plus instructif que de relever les positions des deux adversaires, Bayle et Jurieu, dans la lutte qui s'engagea entre eux, à la suite de la publication du Commentaire, sur la question de la nature de la conscience.

1. Bayle, à la fin de sa vie, par les articles de son *Dictionnaire* traitant du problème du Mal, est arrivé à réconcilier contre lui des ennemis acharnés : Jurieu avec des rationalistes à tendances arminiennes et sociniennes, Leclerc et Jaquelot. Ceux-ci ont vu en lui le destructeur du dogme rationnel — celui-là n'a pas voulu croire à la sincérité du piétisme derrière lequel Bayle abritait son scepticisme. — En réalité, ce piétisme n'était pas une simple apparence mensongère : si l'on reporte dans le *Dictionnaire* les doctrines de la foi et de la grâce que nous exposons ici, on verra que l'idée dernière de Bayle, dans ces articles, est de donner aux antinomies spéculatives une solution pratique, et d'opposer au *dogme*, quel qu'il soit, la raison morale, foi ou conscience.

Bayle conçoit la conscience comme Malebranche concevait la raison parlant dans le silence des passions[1]. C'est une révélation naturelle, la voix de Dieu en nous. Tout commandement de la conscience a une valeur absolue, une valeur morale qui subsiste lors même que ce commandement serait lié à une croyance doctrinale contraire à la vérité. C'est là le fondement des « droits de la conscience errante », principe essentiel de tolérance, pour lequel Bayle ne cessa jamais de combattre : ce que ma conscience m'ordonne de croire, je puis le croire sans péché; je pécherais si je refusais de le croire, fût-ce une erreur. *Vérité* et *valeur morale*, ces deux notions chez Bayle se dissocient : la valeur morale de la conscience peut rester entière, la vérité faisant défaut.

A cette doctrine de la conscience, mise en pleine lumière dans le Commentaire philosophique, comparons celle que Jurieu expose dans son *Vrai système de l'Église* et qu'il oppose à Bayle dans le *Traité des Droits des Deux Souverains*[2]. — Pour Jurieu, dans la conscience, la valeur morale ne se distingue pas de la vérité. La conscience ne contient que des opinions, bonnes ou mauvaises, à suivre ou à ne suivre pas, selon qu'elles sont ou ne sont pas conformes à la

1. Bayle a témoigné sans cesse pour Malebranche une grande estime et beaucoup de sympathie. Il le cite fréquemment dans ses ouvrages, et il l'a défendu contre les attaques de Louis La Ville (question de la notion de l'étendue et de la transsubstantiation) et d'Arnauld (question de la Nature et de la Grâce).

2. Le *Vrai système de l'Église et la véritable analyse de la foi* parut en 1686, la même année que le Commentaire philosophique. — Le *Traité des Droits des Deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le prince*, Rotterdam, 1687, est une réfutation du Commentaire philosophique. C'est le premier acte d'hostilité de Jurieu contre son ancien ami.

Vérité de Dieu. « Je dis que l'on n'est point obligé d'obéir à une conscience errante, trompée ou criminelle ; non plus qu'on n'est obligé d'obéir à un législateur méchant, qui nous commande ce qui est contraire à la loi de Dieu. Car la conscience est un véritable législateur...[1] » Qu'est-ce, en effet, que la conscience? « La conscience n'est pas autre chose que le sentiment qu'a l'âme de ses propres opérations, sensations, dispositions, de son état, de son devoir, de ses actions, de ce qu'elle fait et de ce qu'elle mérite. Elle est composée, comme l'âme, de deux parties, *l'esprit et le cœur, l'entendement et la volonté*; et comme ces deux parties sont indivisibles, la conscience l'est aussi. *Les devoirs de la conscience regardent ces deux parties également, l'esprit et le cœur*; *et même ils les regardent indivisiblement.*[2] » — Union indivisible de l'esprit et du cœur : telle est bien la caractéristique de la morale orthodoxe. La connaissance de la vérité divine est très indissolublement liée à l'accomplissement de mon devoir : je *dois* savoir ou croire la *vérité* : et hors de cette vérité il n'est aucun salut. « C'est là une des principales erreurs du système de nos libertins sur les droits de la conscience errante. Ils obligent le cœur à tout, et l'esprit à rien. *Le cœur est obligé de faire le bien et de le vouloir*, *mais l'esprit n'est point obligé à connaître la vérité.* Mais au contraire, Dieu a donné à l'homme ces deux facultés, l'esprit et la volonté, et il lui a imposé la nécessité de faire un bon usage de l'une

1. *Vrai système de l'Église.*
2. *Droits des Deux Souverains*, p. 167.

et de l'autre, sous peine d'être privé de béatitude dans l'une et dans l'autre[1]. » La conscience n'est donc qu'un intermédiaire entre Dieu et l'homme : « La conscience est un législateur, un juge, un témoin et un bourreau. Ce législateur en a un autre qui lui est supérieur, c'est Dieu[2]. » Ces législateurs peuvent être en union, confondre leurs autorités. Mais ils n'en restent pas moins distincts au point qu'on peut offenser l'un sans offenser l'autre. Si vous offensez Dieu en obéissant à un faux commandement de la conscience, Dieu vous juge et vous condamne. Si, désobéissant à ce faux commandement, vous suivez la loi de Dieu, vous serez absous devant Dieu, bien que condamné par son officier infidèle : le remords sera l'instrument de votre supplice, mais votre béatitude céleste ne sera point menacée. — Doctrine qui nous révolte aujourd'hui, et que notre cerveau se refuse à comprendre : pourtant elle n'est que l'exposition en violente lumière des doctrines du péché qui s'ignore, de l'importance unique de la vérité divine, impénétrable à nos humaines facultés; l'exposition, par un esprit logique, excessif, inhabile aux nuances, de la doctrine purement théologique du salut.

Valeur absolue de la conscience chez Bayle; chez Jurieu, valeur toute relative de la conscience, simple opinion sur la vérité, voilà l'opposition fondamentale des deux doctrines. Et, ne nous y trompons pas, c'est l'opposition même de la morale moderne, dont Kant a fourni les formules les plus

1. *Traité des Droits des Deux Souverains.*
2. *Ibidem.*

précises, à la conception théologique du mérite et du démérite. Le terme de « conscience errante » employé par Bayle, ne doit point nous faire illusion. En réalité la conscience, pour Bayle, n'erre jamais dans l'essentiel : car si elle se trompe au point de vue du dogme, elle ne se trompe pas au point de vue du devoir.

Nous avons vu plus haut, en exposant la doctrine de la raison morale, les deux sens donnés par Bayle au mot *raison* : raison purement intellectuelle, qui *voit* les dogmes, qui *contemple* les vérités morales, et raison active, sainte, primordiale. Nous sommes maintenant à même de saisir plus clairement le sens de cette doctrine : l'essentiel de la conscience, l'essentiel de la raison morale, ce n'est pas une vue de la vérité dogmatique ni morale : c'est la *volonté bonne*. Le devoir n'est pas dans la conformité d'une action avec une norme absolue du bien ou un ordre divin : il est dans l'obéissance à l'ordre de la voix intérieure. Je suis tenté pour trouver une formule de ces doctrines, d'anticiper l'avenir et de dire en termes kantiens : le devoir réside dans la pure forme de l'impératif catégorique. — Jurieu voyait juste quand il accusait les « libertins » d'obliger la volonté sans obliger l'esprit, de dissocier dans la conscience l'esprit et le cœur. On assiste en effet, chez Bayle, à la curieuse dissociation de concepts jusqu'alors étroitement unis, ou, en termes anachroniques, à la séparation de l'usage spéculatif et de l'usage pratique de la raison.

IV

On a trop considéré Bayle comme un négateur. Ce que nous montrent en lui la plupart de ses historiens, c'est le sceptique, destructeur ingénieux des dogmes métaphysiques; c'est l'apôtre de la tolérance, inspiré par la haine des persécutions; c'est l'ennemi plein de malice du dogme chrétien, préparant l'*Encyclopédie* par son *Dictionnaire*, pourvoyant l'arsenal où viendront s'armer, pour le combat contre l'Église, les Voltaire et les Diderot. — Tous ces traits, assez justes d'ailleurs, sont insuffisants. Bayle n'est pas seulement un douteur, le père des impiétés railleuses du XVIIIe siècle : à ne le voir que par ces côtés, on perd le plus intéressant de son rôle et de son œuvre. Cette œuvre est précieuse pour saisir le mouvement de la pensée philosophique, dans sa liaison à la pensée religieuse, à une époque de transition. Et à ce mouvement il a contribué par son action personnelle et positive. Pour faire de Bayle une étude vraiment fructueuse, il faut résolument le replacer dans son milieu intellectuel et social, au cœur des disputes sur la religion, la morale et la politique que raviva la Révocation de l'Édit de Nantes. — C'est là ce que nous avons tâché de faire ici, pour un point des doctrines bayliennes : le principe de la morale.

Résumons brièvement les résultats obtenus.

J'aperçois deux traits caractéristiques de la morale

baylienne. Le premier, c'est sa connexion étroite avec les doctrines calvinistes du temps. Le second, c'est la séparation radicale qui s'y opère de la théorie et de la pratique, séparation d'où résulte l'indépendance et la valeur absolue de la conscience morale. — Ces deux traits sont indissolublement liés l'un à l'autre.

La théologie fournit à Bayle le germe de l'opposition de la pratique à la théorie. Il s'en empare, en tire un principe philosophique, et faisant réagir ce principe sur les doctrines dont il est issu, opère une véritable laïcisation de la pensée religieuse.

Le scepticisme avait son rôle en théologie : il servait à l'abaissement de la raison devant la foi. Les catholiques surtout en usaient largement : le nom de *scepticisme théologique* est aujourd'hui couramment employé pour désigner les doctrines du genre de celle de Pascal et de Huet. Mais les orthodoxes protestants n'hésitaient pas davantage à condamner la raison, quand elle semblait pencher en faveur des disciples de Socin. Le scepticisme de Bayle est le pendant exact du scepticisme théologique. Celui-ci, sur les ruines de la raison élève la foi; celui-là, ravageant le champ de la connaissance spéculative, s'arrête respectueusement au seuil de la conscience morale. Aussi, quand, dans le *Dictionnaire*, Bayle attaque audacieusement la doctrine de la Providence, il n'a point de peine à couvrir son scepticisme du chaperon de la foi : pour restituer, dans cette partie de son œuvre, la pensée complète de notre philosophe, il suffit de remplacer la foi orthodoxe

qu'il affiche, par la foi telle qu'elle sort de ses critiques antérieures.

La doctrine de la séparation des croyances et des mœurs et de la valeur privilégiée de la raison pratique, a sa principale racine dans la conception calviniste de la foi. Le pessimisme moral de Bayle est calviniste : c'est le dogme de la chute et du péché originel. Ce que nous avons appelé le scepticisme moral de Bayle, c'est l'impuissance de l'homme déchu à faire le bien que peut concevoir sa faible intelligence. — Mais chez Calvin, il reste au monde coupable une voie de salut : la vraie foi des élus de Dieu, la foi active qui se passe des œuvres. Bayle s'empare de ce dogme de la foi et de la grâce; il dépouille progressivement la notion de la foi de son caractère mystique et théologique, et éclaircit son caractère humain et psychologique. L'expression théologique de la foi qui sauve est à peu près ceci : l'homme n'est rien par lui-même; c'est l'argile aux mains du potier. Tout le mérite naît de l'opération de Dieu en l'homme, de l'union de l'homme à Dieu par la foi et la grâce. — Et voici ce que Bayle a fait de cette doctrine : L'intelligence de l'homme est étrangère à la réalisation du bien. Il ne suffit nullement de savoir ni de croire pour avoir de bonnes mœurs; les bonnes mœurs naissent ou des habitudes, ou d'un bon cœur, d'une *volonté bonne*. Les facultés d'action sont distinctes des facultés intellectuelles : être vertueux, c'est agir avec sa conscience; et la voix de la conscience, c'est la voix même de Dieu parlant dans notre cœur. En faisant de la foi l'unique instrument du salut, les calvi-

nistes y introduisaient nécessairement une activité morale qui suppléait aux œuvres : mais cette foi retenait toujours, cependant, un élément de croyance théologique, d'adhésion mentale à un dogme. Bayle, poussant à ses conséquences logiques le principe de l'opposition de la pratique à la théorie, élimine de la foi tout élément de spéculation, et change la croyance théologique en croyance morale ou bonne volonté. — Ainsi s'opère, par la vertu de ce principe, la sécularisation de la doctrine paulinienne de la foi.

A plus d'une reprise, nous avons été amenés à emprunter des termes à Kant pour préciser la pensée de Bayle. On ferait entre les deux philosophes des rapprochements fort instructifs. — Le principe de la morale apparaît dans le kantisme comme le produit d'une critique abstraite des conditions de la pensée et de l'action : savante analyse métaphysique qui laisse au fond du creuset l'impératif catégorique, pure forme de la raison dans son usage pratique. Chez Bayle, nous voyons la raison pratique émerger lentement des profondeurs des doctrines théologiques de la foi. Et dès lors la morale kantienne cesse de nous apparaître comme une Minerve, née de l'effort puissant d'un génie individuel. Cette morale de la volonté autonome, à laquelle est subordonnée toute religion, naturelle ou révélée, c'est l'expression systématique d'une doctrine peu à peu élaborée, depuis la Réforme, au cours des controverses théologiques. Et chez Bayle nous assistons à un moment capital de cette élaboration : au dégagement de

l'élément moral de la foi, au passage naturel et logique du libre examen à l'autonomie de la conscience.

Ce n'est pas la doctrine d'un homme, c'est un calvinisme lentement modifié et laïcisé qui s'est répandu si largement depuis un siècle dans la philosophie morale. Et pour juger du sens vrai et de la valeur des notions kantiennes, aujourd'hui courantes, de devoir et de responsabilité, il est aussi utile, pour le moins, de scruter leurs origines religieuses que de discuter la rigueur de leur déduction métaphysique.

DAVID HUME ET LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

Par Henri Delacroix,
Maître de conférences à la Faculté des lettres de l'Université de Montpellier.

Il est peu de philosophes modernes qui ne reconnaissent la haute valeur de la philosophie de Hume, et son influence sur leur propre spéculation. Ses thèses essentielles : que l'esprit ne peut se prononcer sur un objet sans avoir analysé son rapport à cet objet, c'est-à-dire sa manière de le connaître, et en général de connaître; qu'il convient par conséquent de dissocier ce qu'on appelle l'expérience, de la réduire en ses éléments réels et de montrer ensuite par quel jeu de relations l'esprit la constitue telle qu'elle lui apparaît, sont à la base de l'idéalisme critique comme du phénoménisme idéaliste de l'école anglaise contemporaine. Sa conclusion : que l'esprit ne saurait en aucun cas dépasser l'expérience, parce qu'il est seulement la puissance d'organiser l'expérience, est si l'on peut dire implicitement reconnue par ceux mêmes qui semblent la transgresser : car les uns cherchent dans l'expérience même l'indication d'une réalité plus profonde que l'expérience et les autres

imaginent une faculté supérieure à l'esprit, qui correspondrait à cette réalité. La philosophie de Hume, suite nécessaire de celle de Descartes, Locke et Berkeley, est une introduction critique à la philosophie contemporaine.

La matière de la connaissance consiste en perceptions, c'est-à-dire en impressions et en idées; la forme consiste en relations. Les impressions sont le primitif et le donné : les idées n'en sont que la reproduction. En un autre sens les relations sont aussi du primitif et du donné : car elles ne sont contenues en aucune de nos impressions, ni par suite de nos idées; elles supposent une pluralité d'impressions et rendent cette pluralité en une certaine mesure constante avec elle-même dans tous les temps et dans tous les lieux : elles ne sont donc pas des qualités des impressions, puisqu'une pluralité d'impressions distinctes et changeantes ne saurait contenir la notion d'un rapport fixe, mais des « qualités originelles de la nature humaine ». A ce titre, on doit les admettre comme données, en regard des impressions et des idées. Chercher leurs causes est inutile; car, en dernière analyse, il faut se contenter de l'expérience : une telle recherche du reste serait stérile et ne pourrait conduire qu'à des spéculations hasardeuses : il vaut mieux s'appliquer à l'examen des effets qu'à celui des causes de ces principes.

Les phénomènes (impressions et idées) distincts et hétérogènes se succèdent sans lien; pris en eux-mêmes ils sont discontinuité pure et différence; or la vie au contraire et la connaissance nous les présentent réunis en faisceaux,

groupés en objets. Ce travail d'assimilation est l'effet de relations, l'œuvre de l'esprit. Nous percevons les phénomènes en contiguïté, nous les attendons régulièrement successifs, nous les imaginons identiques. La relation de causalité, par laquelle nous fondons l'ordre de la nature, n'est qu'une disposition subjective, l'effet de la coutume et de l'imagination. Nous attendons la répétition des successions que nous avons observées constantes, et projetant dans les phénomènes eux-mêmes cette attente, devenue forte et invincible par la répétition des observations constantes, nous forgeons l'illusion de la connexion nécessaire. De même nous transformons des perceptions qui se ressemblent, quoique distinctes, en objets identiques; nous attribuons aux perceptions internes et passagères une existence continuée et indépendante; nous en faisons des corps, des substances; parce que ces perceptions se manifestant à nos sens avec une certaine constance, une certaine cohérence, elles nous paraissent demander une existence continuée, sans quoi elles perdraient dans une grande mesure la régularité de leurs opérations. Comme l'esprit se trouve en train d'observer une certaine uniformité entre les objets, il continue insensiblement jusqu'à ce qu'il rende l'uniformité aussi complète que possible. Nous remarquons dans les impressions des sens une certaine constance et « leur interruption n'y détermine aucun changement et ne les empêche pas de se reproduire les mêmes, quant à l'aspect et à la situation, qu'elles se sont d'abord manifestées. Je remarque les meubles de ma chambre : je ferme les yeux,

puis après je les ouvre, et je trouve que les nouvelles perceptions ressemblent parfaitement à celles qui ont d'abord frappé mes sens. » Mais cette ressemblance des perceptions n'empêche pas qu'elles ne soient données distinctes et interrompues : si je projette en elles l'identité *c'est que je l'éprouve intérieurement* : c'est que mon esprit passe très aisément de ces perceptions à d'autres perceptions semblables : la continuité de son action le fait conclure à l'action continue d'un objet. « La pensée glisse le long de cette succession avec autant de facilité que si elle considérait un objet unique et ainsi elle confond la succession avec l'identique. » Mais puisque mon esprit juge ces perceptions identiques et que pourtant il les constate interrompues, il doit ou juger son affirmation erronée, ou la compléter en affirmant l'existence continue et indépendante de ces perceptions, c'est-à-dire la réalité des corps, des substances indépendamment de l'esprit qui les perçoit. Ici encore une disposition intérieure suscite la croyance à une réalité extérieure; le jeu de l'imagination avec la matière des impressions crée les choses et les lois des choses.

Notre propre personne se construit de la même manière que le monde des objets; le donné, l'ensemble des perceptions, s'organise par l'application des relations, par l'effet d'une disposition subjective à joindre un phénomène à d'autres phénomènes, à construire, au sein de la diversité, identité et continuité. La nécessité qui nous paraît régler l'existence et l'ordre des objets existe dans l'esprit, non dans les objets; et il ne nous est pas possible de nous

faire la moindre idée de cette nécessité considérée comme une qualité des choses. Cette nécessité, à vrai dire, qui constitue les rapports des choses consiste dans le jeu naturel de l'habitude, qui, sollicitée par les choses mêmes, dépasse le résultat produit par l'association subjective d'une émotion à un fait, d'une disposition à une perception, ajoute par conséquent à la réalité objective une certaine manière subjective de la concevoir, de l'imaginer. La coutume ou habitude qui nous détermine à inférer une existence au delà d'une existence donnée, excite l'imagination à concevoir cette existence supposée avec cette vivacité particulière de sentiment que l'on appelle croyance. L'imagination produit, sous l'impulsion de l'habitude, une série d'affirmations purement subjectives quant à la liaison et à la manière d'être des objets et attribue à ses produits le caractère de la réalité objective. Ainsi elle crée dans les choses l'Ordre et l'Uniformité ; et ayant commencé d'ajouter au phénomène, de dépasser le donné, elle est contrainte, par une suite naturelle, d'ajouter de nouvelles relations aux relations déjà posées, pour compléter l'unité commencée; elle ne peut se satisfaire et s'accorder avec elle-même que par l'enchaînement de ses opérations.

La nécessité qu'elle projette dans les choses est sa propre nécessité. L'imagination ainsi entendue n'est point une vaine faculté, créatrice de fictions et de fantômes. Il faut distinguer dans l'imagination « entre les principes qui sont permanents, irrésistibles et universels et ceux qui sont variables, faibles et irréguliers ». Les seconds n'ont

leur place que dans les esprits faibles et peuvent être aisément renversés par la réflexion. « Les premiers sont les fondements de toutes nos pensées et de toutes nos actions, si bien qu'ils ne peuvent être supprimés sans qu'immédiatement la nature humaine périsse et tombe en ruine. » L'imagination ainsi entendue est notre nature même, la partie sensitive de notre nature. La nature de notre esprit est la raison de l'objectivité de ses créations, si l'on peut dire.

Notre nature, la nature nous détermine ainsi à juger des choses; à rendre intelligibles les phénomènes par les lois que nous leur ajoutons : mais en ajoutant à la réalité, à la nature, l'imagination ne la déforme-t-elle pas? La nature comme esprit ne contredit-elle pas la nature comme réalité? Si nous analysons le donné, tel qu'il se présente réellement, notre entendement constate qu'il n'est qu'une suite inconsistante de perceptions et d'idées; or notre imagination substitue à cette suite inconsistante une liaison et un ordre. L'entendement renverse les principes de l'imagination; l'analyse manifeste le caractère illusoire de la construction; les principes purement subjectifs de l'imagination, en s'appliquant aux choses, s'étaient donné une apparence d'objectivité, qu'un examen plus attentif dissipe. Faut-il donc renoncer à suivre l'imagination, rejeter toutes les suggestions de la fantaisie, nier comme une erreur l'œuvre irrésistible de notre nature? Faut-il, pour sauvegarder la réalité du donné, rejeter comme illusoire tout le construit? Mais le « construit » en un sens est donné, posé

en notre nature, tout comme les impressions elles-mêmes : ce qui paraît artificiel est encore du naturel. De sorte qu'il semble que nous nous trouvions en présence d'une contradiction absolue de la nature avec elle-même, d'une antinomie insoluble. Heureusement la nature nous entraîne à affirmer et à vivre, par une volonté souveraine; nous ne nous lassons pas d'imaginer non plus que de vivre. La nature semble insoucieuse de la contradiction qu'elle enferme. Pourtant l'habitude, l'imagination, ces dispositions subjectives qu'elle met en nous ne s'accordent pas avec la réalité de l'expérience, qu'elle nous présente.

***

La contradiction n'est-elle pas levée, si l'on admet avec Kant que l'expérience n'est possible que par les lois de l'esprit qui la déterminent et qui la constituent, et que, d'autre part, les lois de l'esprit ne sont possibles que, par leur application à l'expérience? L'expérience et l'esprit deviennent alors une seule et même réalité. L'objet n'existe que par le sujet, qui n'existe à son tour que par l'objet. Telle est, dégagée pour un moment de ses superfétations métaphysiques, la solution strictement critique du problème sceptique. Cette solution était préparée à vrai dire par la méthode sceptique. Car Hume enfermait l'esprit dans la stricte limite de l'expérience, puisque l'esprit, c'est-à-dire une certaine disposition à organiser et à agir, est donné au sein de l'expérience : thèse qui renferme en puis-

sance tout l'esprit du criticisme, comme limitation de la connaissance, et qui a agi positivement sur le développement de la pensée kantienne; et réciproquement il affirmait que s'il faut chercher à la liaison de l'expérience des principes, ces principes ne peuvent exister que dans l'esprit et non dans les choses. Seulement, n'osant concevoir l'esprit comme un système nécessaire de synthèses, n'osant fonder du même coup, par un seul acte d'unité synthétique, l'expérience et l'entendement, il ne donnait au problème de la connaissance qu'une solution empirique et négative et laissait à Kant le soin de concilier définitivement l'entendement et l'expérience. Ajoutons qu'ayant substitué au concept inflexible des choses celui des impressions et des phénomènes, aisément maniables par l'esprit, Hume avait préparé Kant à voir dans l'esprit la loi rigoureuse des phénomènes.

Tel est le rapport logique du criticisme de Kant au scepticisme de Hume. Kant lui-même rapporte à Hume l'influence qui l'éveilla au criticisme. A quel moment de la pensée de Kant et de quelle manière s'est exercée cette influence? La logique est-elle réalisée dans l'histoire?

Le problème : Hume-Kant a soulevé parmi les « Kantforscher » bien des discussions; il va sans dire que dans cette brève esquisse nous n'avons pas la prétention de le résoudre définitivement et de prononcer en dernier appel sur les théories des Kuno Fischer, des Paulsen, et des Benno Erdmann, pour ne citer que ces représentants des trois grandes hypothèses historiques.

Dans les *Prolégomènes*, où il reprend pour les élucider les résultats de la Critique, Kant s'explique longuement sur son rapport à Hume. Avec une subtilité sans égale, Hume s'est demandé comment il est possible de poser *a priori* une chose comme nécessaire à la suite d'une autre, comment l'existenee d'une chose peut déterminer nécessairement celle d'une autre. Une telle liaison est impossible puisque nous ne pouvons lier avec nécessité à un concept un autre qui n'y est point contenu, ni comprendre la causalité *a priori* (*Pr.*, p. 8, 10, 44, 97[1]). Il en résulte que nous ne pouvons lier les phénomènes que par une nécessité subjective et empirique, dont l'habitude est le principe. La raison n'a pas le pouvoir de penser des liaisons *a priori*.

Kant reconnaît avoir repris, en l'étendant à tous les concepts rationnels, le problème de Hume particulier à la causalité. Comme le veut Hume, le rapport de causalité est synthétique et ne saurait être pensé *a priori*, si l'on entend le mot *a priori* au sens analytique. Mais n'est-il pas possible de penser le principe de causalité et avec lui tous les autres principes rationnels comme synthétiques *a priori*? S'il en était ainsi la conclusion de Hume serait fausse : en généralisant le problème, Kant aurait trouvé une méthode pour le résoudre; la déduction des catégories serait la vraie solution du problème de Hume (*Pr.*, p. 14, 102[2]).

En effet, la métaphysique consiste tout entière en con-

1. Pagination de l'édition originale. Voir Benno Erdmann, *Prolegomena*, Leipzig, 1878.
2. Cf. *Critique de la raison pratique*, édit. Hartenstein (1867), K. S. W., V., p. 12 et suiv., 54-60.

cepts *a priori* : que de tels concepts puissent être les principes de jugements synthétiques, Hume s'en serait aisément convaincu s'il avait porté son attention sur le caractère synthétique des jugements qui sont en même temps synthétiques et *a priori* : l'existence des mathématiques garantit celle des jugements synthétiques *a priori*. Généraliser le problème de Hume c'est donc considérer l'esprit tout entier et non point une de ses fonctions isolées. L'esprit est un système de concepts *a priori*. Il faut trouver un principe pour déterminer leur nombre, préciser ensuite leur signification et leur usage : la solution de ce nouveau problème, du problème critique, c'est que les catégories ne sont que des fonctions logiques et comme telles ne sont applicables qu'aux intuitions sensibles, préalablement données (*Pr.*, p. 13, 14).

C'est de cette manière que Kant lui-même expose le rapport du criticisme au scepticisme de Hume. C'est l'avertissement de David Hume qui, voilà bien des années, a interrompu le sommeil dogmatique et inauguré la recherche au terme de laquelle se dresse la critique de la raison pure. Or nous connaissons une première philosophie kantienne toute dogmatique, toute wolfienne; il y succède à partir de 1762 une philosophie à tendances empiristes qui semble distinguer la logique de la réalité, l'essence de l'existence. Est-ce la lecture de Hume qui a provoqué cette réaction empirique? Kuno Fischer, Riehl et plusieurs autres le veulent ainsi. Mais il y a dans la pensée kantienne une autre phase dogmatique. La dissertation de 1770, qui reconnaît déjà l'idéalité des formes de la sensibilité, affirme encore la

réalité des formes de l'Entendement; les concepts répondent aux choses. L'évolution de la pensée critique, telle que les lettres à Herz nous la découvrent, fait disparaître progressivement cette hypothèse bâtarde et contradictoire avec la précédente : comment les concepts peuvent-ils s'accorder avec les choses en soi, si les choses en soi ne proviennent pas d'eux et s'ils ne proviennent pas des choses en soi? L'hypothèse d'une harmonie préétablie est intenable : il reste qu'ils ne s'appliquent pas aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais bien aux phénomènes tels que nous les présente la sensibilité. Cette solution empirique du problème de la déduction qui flotte dans l'esprit de Kant depuis 1770 et qui se précise définitivement vers 1774 ne reproduit-elle pas la théorie préférée de Hume, la limitation empirique de la connaissance? Benno Erdmann, avec une remarquable connaissance de la philosophie critique et de subtils arguments, essaie d'établir que l'évolution du kantisme, interne jusqu'alors, trouve à cette date la sollicitation extérieure qui la fait passer au criticisme intégral. Enfin ne semble-t-il pas légitime de prétendre que c'est par réaction contre le scepticisme de Hume que Kant construit sa théorie des mathématiques et par conséquent sa théorie de l'idéalité de l'espace? Cette réaction se manifeste dans la dissertation de 1770; l'influence de Hume serait donc, d'après Paulsen, un peu antérieure : on pourrait la situer approximativement vers 1769[1].

1. Voir Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1898, IV, 214 et suiv., 290 et suiv. — Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, I, 1876, p. 119. — Benno

Dans la première hypothèse la théorie de Hume sur le rapport de l'effet à la cause éveille chez Hume le problème de la causalité. Kant, sous cette influence, devient empirique et sceptique pendant la période 1762-69. L'influence de Hume n'aurait donc qu'une importance secondaire pour le développement du problème de la critique de la raison pure; elle aurait posé le problème plutôt qu'elle n'aurait contribué à le développer et à le résoudre. Kant aurait hésité longtemps dans l'empirisme avant même d'entrevoir l'ébauche du criticisme.

Dans la troisième hypothèse, celle de Paulsen, les conclusions sceptiques de Hume auraient amené Kant, vers 1769, à une réaction rationaliste. La Critique serait une extension et un approfondissement de ce rationalisme de 1770. Enfin, dans la deuxième hypothèse, c'est la limitation du principe de causalité à l'expérience qui, affirmée par Hume, vient heurter (après la dissertation de 70) les essais de solution du problème : Comment les concepts purs se rapportent-ils à leurs objets? La théorie de Hume suggère à Kant l'idée que les concepts purs se rapportent à leurs objets, parce qu'ils ne sont valables que dans la sphère de l'expérience. La Critique est ainsi une critique du rationalisme et repose

Erdmann, *Prolegomena*, Einleitung, p. 79 et suiv.; *Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie*, Leipzig, 1885, Einleitung, p. 22 et suiv. — *Kant und Hume um 1762*, *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 1888. — Paulsen, *Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, 1875, p. 44 et suiv., 126 et suiv.; *Kant*, 1899, p. 76 et suiv. — Voir, dans les ouvrages cités (en particulier Benno Erdmann), la bibliographie de la question : comme le caractère et les dimensions de notre travail nous la font esquisser plutôt que discuter, il n'est pas nécessaire de mentionner expressément toutes les solutions apportées au problème, non plus que les arguments et contre-arguments qui les soutiennent.

sur l'idée de la limitation de la raison à l'expérience, idée qui vient de Hume [1].

Benno Erdmann a entrepris de ruiner les arguments historiques en faveur de la première thèse et d'établir qu'il y a de grandes différences entre le problème abordé par Kant dans le *Traité des grandeurs négatives* et le problème développé par Hume, dans les *Essais* [2]. Ces différences, qui frappent un historien de la philosophie rompu à l'explication objective et impersonnelle d'un auteur philosophique, ne prouvent pas suffisamment à notre gré que Kant n'a pas subi vers cette époque l'influence des *Essais*. Il serait facile d'établir que, sur bien des points, Kant, élevé dans l'école wolfienne, n'a pas, vers 62, complètement compris Hume; mais cette incompréhension, à notre sens, porte sur celle des théories de Hume qu'un disciple fidèle de Wolf pouvait être tenté d'admettre — malgré la différence intrinsèque — à cause de la ressemblance des mots : le principe d'identité, les relations des idées, les démonstrations, les mathématiques. Ne voyons-nous pas, par les textes des *Prologomènes* et de la *Critique de la Raison pratique*, que Kant se trompe constamment sur le sens et sur la valeur que Hume attribue aux relations d'idées qui constituent les démonstrations mathématiques? Benno Erdmann est contraint de laisser subsister un fait positif : Kant a connu avant 1762 les *Essais* de Hume, traduits en 1756 : les écrits de la période 1762-69 prouvent abondamment que, vers cette

1. Cf. Benno Erdmann, *Kant und Hume*, p. 63.
2. *Ibid.*

époque, sa pensée inclinait vers un empirisme assez voisin de celui de Hume; comment se fait-il alors que, porté vers les mêmes pensées, il n'ait pas donné plus d'attention aux théories de Hume sur les raisonnements en matière de faits, sur la causalité? Benno Erdmann se tire de cette difficulté considérable en supposant que Kant aurait lu les *Essais* vers 56, alors qu'il était encore fidèle à l'esprit wolfien; il les aurait mal compris et, six ans plus tard, il n'aurait pas fait attention qu'il venait au même point de vue. Puisqu'il nous faut faire tant d'hypothèses pour en venir où veut Erdmann, n'est-il pas plus simple de renverser les choses? Il est aussi légitime — sinon plus — de croire que c'est la théorie nouvelle de Hume sur la causalité qui a fait impression sur l'esprit de Kant et que son attention au contraire s'est détournée de tout ce qui ne semblait pas heurter directement ses vues d'alors (la théorie de Hume sur les relations des idées, sur les mathématiques, *qui, lue dans les Essais*, peut sembler suffisamment conforme à la logique analytique de l'École). Hume a agi sur Kant par ce qu'il apportait de nouveau, par sa théorie saisissante des relations de fait; Kant, au contraire, a cru à tort et toute sa vie que la théorie des relations d'idées et des mathématiques se réduisait à une logique analytique — comme il en connaissait. Puisqu'il faut dans les deux cas admettre que Kant n'a pas complètement compris Hume vers 1762, n'est-il pas plus légitime d'admettre qu'il s'est trompé sur les points où, dans la suite, il s'est toujours trompé, et qu'il a vu clair dès le début sur ceux que, dans la suite, il a toujours admis?

Si l'on est ainsi disposé à admettre une première influence, si légère qu'on voudra, de Hume sur Kant vers 1762, on peut accorder à Paulsen que la nécessité d'échapper aux conclusions sceptiques de Hume sur la métaphysique, la physique et les mathématiques a pu contribuer à l'Idéalisme transcendental de la 1re partie de la *Dissertation* de 70. Car, dans l'hypothèse opposée, et si on ne l'admet pas comme déjà existante, il n'est pas nécessaire de rapporter au début de l'influence de Hume l'évolution de 67-70. Benno Erdmann a admirablement établi [1] que le développement de la philosophie de Kant vers l'Idéalisme transcendental de 70 était dominé par la pensée des Antinomies. Nous ajouterions pour notre part qu'en étroite liaison avec cette pensée il faut considérer l'évolution et l'influence critique de ses idées morales.

Enfin nous ne verrons aucune difficulté à accorder à Benno Erdmann que l'influence de Hume a dû être prépondérante dans la formation du criticisme définitif. Mais c'est, croyons-nous, la restreindre et la dénaturer que la réduire à la limitation empirique de la connaissance. Car une fois le problème posé : Comment les concepts peuvent-ils s'accorder avec les choses puisqu'ils ne les produisent pas? et une fois écartée la solution rationaliste d'une harmonie préétablie, ou d'un *Deus ex machina* (comme le fait Kant dans la lettre de 72 [2]), il ne reste qu'une solution possible, la solution critique, et Kant devait y venir tôt ou tard par

1. Benno Erdmann, *Reflexionem*, *l. c.*
2. Voir Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1900, vol. X, p. 123 et suiv.

ses seules forces : il n'est pas besoin de supposer ici l'influence de Hume, à moins qu'on ne l'ait admise et située à une époque antérieure, pour la formation et non pas seulement pour la solution du problème critique. Il est vrai qu'il faut bien que Benno Erdmann place quelque part cette influence puisque Kant la proclame formellement : préoccupé surtout de démontrer le caractère interne de l'évolution du criticisme, Erdmann admet cette influence le plus tard possible : selon lui, elle commence à s'exercer en 74. Il est grand temps d'ailleurs, et le risque était grand qu'il ne se trouvât point de place pour elle, malgré le témoignage formel de Kant. Mais n'est-elle point superflue à cette époque, et même si on l'y reconnaît d'une manière distincte, n'est-elle pas bien tardive pour un commencement d'influence critique? où sont les longues années (*Pr.*, 13) qui se sont écoulées depuis l'interruption du sommeil dogmatique? L'année 1774 ne saurait marquer selon moi l'éveil de l'esprit critique. L'idéalité du temps et de l'espace était admise dès 70; l'idéalité des formes de l'Entendement, encore ignorée à cette date, en découlait nécessairement. L'œuvre difficile de l'esprit critique était de les concevoir comme des synthèses *a priori*; c'est l'originalité de Kant, et ce qu'il ajoute à Hume, sous l'influence du problème posé par Hume, et par réflexion sur l'expérience et les mathématiques; la limitation critique suit naturellement de ce caractère. Sur ce point même Kant dépasse l'influence qu'il a subie : la limitation critique ne lui sert-elle pas à préparer la possibilité théorique et plus tard la réalité pratique du Noumène?

La brève analyse qui précède nous a montré qu'il est difficile de localiser en un moment précis l'influence de Hume sur le développement de la pensée kantienne. Cette difficulté, croyons-nous, prouve plus clairement encore que toutes les hypothèses l'importance de cette influence. Les trois hypothèses que nous avons examinées sommairement nous ont paru vraies en ce qu'elles affirment et fausses en ce qu'elles nient; Hume est présent à tout le kantisme; il ne nous paraît pas vrai qu'il ait agi sur Kant en 62 et qu'ensuite il ait cessé d'agir; ou bien qu'il ait commencé d'agir en 69, ou en 74; du moins il n'est pas de preuve qui l'établisse suffisamment. Son action semble avoir été continue depuis le premier contact et intimement mêlée au criticisme même : c'est qu'en réalité Kant reprend le problème de Hume et ne fait qu'approfondir sa solution ; à une nécessité subjective que l'expérience provoque et qui naît de la coutume il substitue une nécessité objective qui est à la fois l'expérience et l'esprit, qui par conséquent ne saurait aller au delà de l'un et de l'autre. Du moment qu'il a connu le problème et la solution sceptiques, c'est-à-dire dès avant 62, l'un et l'autre ont dû s'imposer constamment à sa réflexion : le rationalisme auquel il avait cru, la valeur de la morale qui croissait toujours en sa conscience, la certitude de la science, le sentiment de la contradiction que réaliserait la réalité si elle était en elle-même, sans la condition de l'esprit qui la pense, tous ces éléments ont dû se mêler à cette influence, se combiner avec elle ; la complexité des éléments explique la longueur et l'incer-

titude apparente du travail d'élaboration, comme aussi la richesse de la solution. A distance et du dehors il est difficile de les isoler; difficile aussi d'appliquer précisément à des périodes certaines quelques-unes des assertions de Kant. Plus une influence est profonde, plus il est difficile de la situer. Elle se mêle à la pensée, elle devient l'une des directions essentielles de la pensée même. L'influence de Hume s'est exercée dès le premier contact; elle a duré, plus ou moins apparente, toute la longue évolution de la pensée critique.

*
* *

Il est néanmoins un développement de la philosophie kantienne que Hume aurait désavoué et qui s'accorde mal avec le criticisme : la distinction du phénomène et du noumène, les affirmations de la raison pratique touchant le mode d'existence des noumènes. Admettre des choses au-delà des perceptions, disait Hume, c'est réaliser une contradiction; les perceptions seules nous sont données; nous ne pouvons jamais observer de relations entre les perceptions et les objets; il est donc impossible, de l'existence des perceptions, de rien conclure touchant l'existence des choses. Le rapport qui unit dans notre imagination des perceptions à des objets n'est encore qu'une représentation et par suite ne saurait avoir de valeur objective. Quand même nous devrions nous représenter nécessairement un accord de nos représentations avec les objets, la réalité objective de ce rapport ne serait pas encore établie. Toute affirmation sur

l'existence ou le mode d'existence des noumènes est donc illusoire. Le scepticisme de Hume réfute sinon le criticisme, du moins les aberrations du criticisme.

Mais le criticisme lui-même, dans sa thèse essentielle, résiste-t-il au scepticisme de Hume? Kant croit réfuter Hume par son hypothèse des jugements synthétiques *a priori*. Une partie de la connaissance humaine est nécessaire et vient de l'Entendement. Cette partie est composée de principes qui font la liaison des représentations; l'activité de l'esprit produit la nécessité de la connaissance. Mais comment l'Esprit peut-il être une cause active? comment pouvons-nous affirmer que les choses se passent dans l'esprit comme nous nous les représentons?

Notre connaissance en général, notre connaissance de l'esprit en particulier ne va pas au delà des représentations; tel est le sens des objections que Schulze Ænésidème, au nom du scepticisme de Hume, adresse au kantisme[1]. Nous voyons bien une certaine liaison entre les phénomènes, mais nous ne saurions la dériver de l'esprit comme d'une cause, puisque nous ne saisissons jamais le rapport entre les représentations et l'esprit; lorsque nous portons un jugement sur des représentations, lorsque nous affirmons qu'un phénomène est cause d'un autre ou qu'un objet continue d'exister en réalité, nous ne faisons que joindre à une représentation donnée, dans le premier cas le sentiment d'une attente, dans le second cas le sentiment d'une iden-

1. Gottlob Ernst Schulze, *Ænesidemus*, 1792.

tité d'impression en nous; rien de plus. Nous joignons dans tous les cas des impressions à des impressions, des impressions à des émotions, et jamais des impressions ou des émotions à un être, à un esprit. Que le prétendu caractère de nécessité qui, selon Kant, garantit l'origine *a priori* des catégories ne nous fasse pas illusion. La nécessité est un sentiment, un état subjectif, qui accompagne du reste nos impressions lorsqu'elles nous sont données; il n'est donc pas la preuve d'une origine *a priori*. De plus les impressions deviennent et changent: ce qu'on appelle l'esprit se développe, est perfectible; qui nous dit que l'avenir ramènera à propos des mêmes jugements le même caractère de nécessité qui semble leur convenir actuellement? L'hypothèse critique dépasse donc l'expérience. L'expérience montre des représentations et non pas d'où elles viennent. L'Esprit conçu comme cause active ressemble à la Chose en soi.

Le Scepticisme de Hume serait donc, si l'on en croit Ænésidème, non pas la préparation, mais la réfutation par avance du Criticisme de Kant. De quelle manière faut-il entendre le Criticisme pour qu'il échappe à cette réfutation, pour qu'il soit vraiment la solution, cohérente et complète, pleinement intelligible du problème de Hume, telle est la tâche que s'impose Fichte, au début de sa carrière philosophique[1].

L'esprit n'est pas la cause obscure des jugements, mais le système des jugements; la nécessité des jugements c'est

1. Fichte, *Recension des Enesidemus; Ienaer allgemeine Litteratur Zeitung* 1794; et S. W., T. I, 1-25.

l'esprit lui-même; leur existence est donnée tout entière par leur rapport logique. L'existence de l'esprit et de ses principes est ainsi une existence intelligible, idéale; mais comme l'esprit n'est qu'intelligence, cette existence est du même coup réelle. Ainsi tombent toutes les critiques, qui s'adressaient à l'esprit comme à une existence absolue, alors qu'il n'est qu'une existence intelligible, alors que le moi ne peut être par soi que s'il est pour soi. L'hypothèse de la chose en soi, d'autre part, est toute provisoire; elle vient de ce que Kant, au lieu de ramener toutes les lois de l'esprit à un seul principe, a distingué Sensibilité et Entendement : et comme les formes de l'intuition, comme la sensibilité est pour lui purement humaine, il demeure possible de se représenter les choses autrement que ne fait la sensibilité humaine. Dans son fond la chose en soi n'est qu'un principe de connaissance : toutes les déterminations du moi ne sont connaissables que par leur rapport à un non-moi; les successives déterminations logiques du moi font, pour toute intelligence concevable, la réalité de la connaissance et des choses.

Pour résister à l'idéalisme empirique et sceptique de Hume, l'idéalisme transcendental s'est fait idéalisme absolu. Si l'esprit peut donner des lois à la nature, c'est que nature est au fond esprit; les lois de l'esprit ne sont du reste que son développement, son existence absolument subjective, ou subjectivement absolue, comme on voudra; elles sont une série d'actes nécessaires qui se conditionnent réciproquement. Par suite, la vérité, qui nous est acces-

sible, vaut universellement et absolument : l'expérience, qui dans le kantisme a pour mesure de sa réalité et de sa certitude l'esprit qui n'est qu'une forme, a maintenant pour mesure l'esprit qui est son principe ; elle est à elle-même sa propre mesure ; elle est tout, elle est absolument.

Si Kant n'avait pu triompher du scepticisme de Hume, c'est qu'il avait eu le tort de distinguer radicalement la matière et la forme de la connaissance : la distinction est déjà dans Hume ; les impressions sont données indépendamment des relations qui s'y ajoutent, mais chez lui du moins il semble que l'imagination, en achevant l'expérience, obéisse encore à l'expérience. Kant, au contraire, attribue à l'entendement distinct de la sensibilité les lois des objets ; sans intuitions, ces formes seraient vides et, sans ces formes, l'intuition est confuse ; l'intuition présente la matière des objets, la forme de l'entendement détermine en objets cette matière ; les objets sont ainsi donnés quant à leur matière, indépendamment de leur forme, des catégories. Pour rendre possible l'application de ces catégories aux objets, Kant invoque l'imagination et le schématisme. C'est par là qu'il aurait dû commencer. « Dans la doctrine de la science les catégories apparaissent en même temps que les objets et, pour les rendre possibles, dans l'imagination [1]. » Hume et Maimon avaient raison contre Kant sur l'origine des catégories ; mais ils avaient tort de dire que puisque la causalité a sa source dans l'imagination elle ne saurait s'appliquer

1. Fichte, S. W., I, p. 387.

aux objets eux-mêmes, que cette application constitue par suite une illusion : ils ont reconnu l'origine des catégories et méconnu l'origine des objets. La doctrine de la science démontre au contraire que la causalité sort de l'imagination en même temps que les objets et que, pour cette raison et seulement pour cette raison, elle s'applique aux objets. Elle réfute à la fois Hume et Kant ; car si l'on admet que les objets sont donnés sans l'activité de l'esprit, comment expliquer la connaissance [1] ?

L'Activité de l'Esprit réduite, si l'on peut dire, au minimum dans l'idéalisme sceptique de Hume, liaison fragile des impressions données, devient chez Kant le principe de la connaissance de ces impressions, leur loi nécessaire : elles ne peuvent être connues que si elles sont soumises à l'Activité de l'Esprit ; une autre intelligence que la nôtre, un Entendement intuitif peut connaître autrement ; l'Entendement ne connaît qu'à condition de construire la connaissance. Mais l'intuition intellectuelle ne consiste-t-elle pas à se saisir comme esprit, comme existence intelligible ? S'il en est ainsi tout esprit qui s'affirme, tout être qui dit : Moi, est pourvu de cette intuition. Cette intuition est l'esprit même ; elle consiste à s'affirmer comme principe, à se connaître comme sujet. C'est la première démarche de l'esprit, le premier terme d'une série d'actes qui déroulent toute la connaissance. Il n'y a que l'Esprit et la multiplicité des actes par lesquels il se connaît. La connaissance et l'exis-

1. Fichte, S. W., I, p. 388-389.

tence ne se distinguent pas : Être est le premier degré du connaître. L'impression est l'Esprit déjà ; dès lors comment l'Esprit ne serait-il pas la loi de l'impression? Entre la chose et l'esprit il n'y a qu'une différence d'activité et de conscience.

Cette hypothèse qui domine la dialectique de Fichte, de Schelling, de Hegel est belle, mais dangereuse. L'affirmation de la pleine, de l'absolue intelligibilité se heurte au fait. Était-ce vraiment, comme le veulent ses successeurs, par timidité et par inconséquence que Kant n'est pas allé au bout de l'idéalisme absolu ; ou bien parce que, plus préoccupé de la réalité et de la mesure, il sentait avec force que l'intelligence pure n'explique pas l'Univers « sans reste »? Il semble que le temps lui ait donné raison. Le retour à Kant, le « Zurück nach Kant », qu'une partie de l'Allemagne philosophique d'aujourd'hui proclame nécessaire, marque, mieux encore que ne faisait leur insuccès, l'abandon des hypothèses aventureuses. L'expérience n'est pas construite de toutes pièces par une intelligence pure : dans l'expérience il y a le donné et le construit ; voilà ce que Kant accordait, ce que Hume avait affirmé ; Kant a reconnu au sein de l'expérience l'existence de lois nécessaires ; seulement au lieu de prendre le donné comme tel, il a voulu y voir la manifestation d'une existence nouménale, de sorte qu'il faut remonter au delà de Kant jusqu'à Hume pour trouver le concept de la pure expérience. En France, M. Renouvier complète la psychologie de Hume en y introduisant la notion kantienne de catégories ou de lois mentales et corrige

la philosophie de Kant en supprimant, avec l'argumentation de Hume, l'idée de substance conservée sous le nom de noumène ; « il unit au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant. » Il fait reposer le système des faits sur la notion de loi. En Allemagne, l'empiriocriticisme de Richard Avenarius reprend le problème de l'expérience pure, c'est-à-dire dégagée de toutes les constructions illusoires que la réflexion y a superposées ; comme Hume il veut expliquer à la fois les choses comme elles sont et comme les illusions de l'imagination les font apparaître. La philosophie immanente de Kauffmann, de Schuppe, de Rehmke, revient à un empirisme très voisin du *Traité de la nature humaine*. L'empirisme se dégage progressivement du criticisme où il était enfermé ; les progrès de la science et de la psychologie ont réhabilité l'expérience que l'idéalisme absolu risquait de détruire, en le voulant faire pleinement intelligible.

L'idéalisme empirique ou sceptique de Hume, après avoir frayé les voies à l'idéalisme transcendental, puis à l'idéalisme absolu, est ainsi revenu sur lui-même à son principe, le phénoménisme. Loin des aventures métaphysiques, sur le sol de l'expérience, la philosophie anglaise l'a cultivé sagement ; la philosophie de Stuart Mill est comme le développement de celle de Hume. Le positivisme français a pris à Hume sa théorie de la valeur purement subjective du principe de causalité et, par suite, la théorie du caractère distinct et hétérogène des phénomènes ; les impressions de Hume sont les phénomènes de Comte.

Faut-il s'étonner de l'influence de cette philosophie

subtile et profonde? Faut-il s'étonner qu'elle ait survécu au criticisme de Kant qui prétendait l'absorber? S'il faut voir dans les méthodes de la science et de la philosophie, dans les raisonnements même du sens commun, un effort progressif de l'esprit pour s'assimiler l'expérience, une série de constructions provisoires, d'inventions, de conventions, d'artifices, l'organisation de l'expérience n'est-elle pas l'œuvre d'un esprit extraordinairement souple, apte à forger des symboles, à imaginer des relations, à faire la réalité à son image? Une telle conception des choses n'évoque-t-elle pas fatalement l'hypothèse capitale de Hume, l'imagination maîtresse d'erreur et de vérité ?

SUR LA NOTION DE L'EXPÉRIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT

Par Victor Delbos,
Professeur de philosophie au lycée Henri IV (Paris).

Il n'est pas nécessaire d'avoir lu très attentivement la *Critique de la Raison pure* pour s'apercevoir que le terme d'*expérience* y est pris en des sens divers [1]. Un adversaire décidé du kantisme, C. Göring, s'est plu à relever la diversité de ces sens et à l'exagérer jusqu'à y voir la preuve de contradictions essentielles : cela, afin de soutenir que la *Critique*, au moins dans sa première édition, ne visait aucunement à présenter une théorie de l'expérience [2]. Il a rappelé, à côté des définitions qui marquent l'objectivité de l'expérience comme connaissance scientifique, les formules par lesquelles l'expérience est déclarée contingente, soit en raison de la subjectivité des perceptions sensibles qui lui

1. Cf. Bona Meyer, *Kant's Psychologie*, p. 161; Gideon Spicker, *Kant, Hume und Berkeley*, p. 31-32; Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, p. 169, p. 176-178.
2. Ueber den Begriff der Erfahrung, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I, 1877, p. 406-418.

fournissent sa matière, soit en raison de l'inadéquation de la science qui s'appuie sur elle au système des idées transcendentales. Cependant, dès que l'on écarte, comme un problème à part, la question de savoir si l'expérience constituée comme science répond aux exigences totales de l'esprit, il semble que les diverses acceptions du mot *expérience* dans la philosophie de Kant se ramènent à trois, même finalement à deux. L'expérience consiste d'abord dans les données sensibles qui sont les objets des intuitions empiriques, et vis-à-vis desquelles l'âme est simplement réceptive; l'expérience consiste ensuite dans les enseignements que nous procurent certaines de ces données, soit par le fait de leur répétition plus ou moins fréquente, soit en vertu d'un acte de généralisation qui en tire des règles; l'expérience enfin consiste dans la connaissance objective des phénomènes [1]. Les deux premières significations ne peuvent être pour Kant essentiellement distinctes, puisque une simple reproduction ou une simple interprétation logique de données sensibles ne constituent pas une acquisition réelle de savoir; remarquons toutefois que Kant emploie plus volontiers le terme d'*expérience* dans le second cas que dans le premier; quand il veut désigner la simple faculté de recevoir les impressions sensibles, il dit plus ordinairement : *la sensibilité* ou *les sens*. Il reste donc que les deux significations vraiment différentes du terme *expérience* se rapportent à l'expérience, conçue d'une part comme une suite contingente, d'autre part comme une synthèse nécessaire de perceptions. Or, sur cette dualité de significations, Kant s'est lui-même expliqué dans une note des *Prolégomènes* : « Comment cette proposition : que des jugements d'expérience doivent contenir la nécessité dans la synthèse des perceptions, s'accorde-t-elle avec mon autre proposition sur laquelle j'ai précédemment tant insisté : que l'expérience, comme connaissance *a posteriori*, ne peut donner que des jugements contingents? Quand je dis que l'expérience m'apprend quelque chose, j'entends toujours par là uniquement la perception qui est en elle, ceci, par exemple, qu'à l'éclairement de la pierre par le soleil succède toujours la chaleur, et ainsi la proposition d'expérience est en ce sens toujours contingente. Que cet échauffement résulte nécessairement de l'éclairement par le soleil, c'est ce qui est sans doute contenu dans le jugement d'expérience (en vertu du concept des jugements), mais ce n'est pas par l'expérience que je l'apprends; tout au contraire, l'expérience est produite avant tout par cette addition du concept de l'entendement (la cause) à la perception [1]. » Si l'on rapproche cette remarque de la distinction ferme établie un peu auparavant entre les jugements de perception (*Wahrnehmungsurtheile*) et les jugements d'expérience (*Erfahrungsurtheile*) [2], il apparaît que l'expérience, en tant qu'elle subor-

1. Parmi les passages de la *Critique* où se rencontrent des sens divers du mot *expérience*, on peut signaler le début de l'*Introduction* dans les deux éditions (t. III, p. 33-34, p. 36-37 de l'édition Hartenstein, 1867, des Œuvres de Kant, qui est celle à laquelle nous renvoyons), ainsi que les préliminaires de la *Déduction transcendentale des catégories*, p. 106 et suiv.

1. IV, p. 54.
2. IV, p. 47.

donne l'exercice de la fonction de juger à la simple comparaison des diverses intuitions sensibles, est incapable de constituer une connaissance et ne mérite pas plus finalement d'être appelée l'expérience que les jugements de perception ne méritent d'être appelés des jugements; tandis que l'expérience, en tant qu'elle subordonne la diversité des intuitions sensibles à l'unité que produit la forme du jugement en général, est identique à la connaissance même; c'est dans ce que Kant appelle les jugements d'expérience que vraiment sont les jugements et que vraiment est l'expérience. L'acception prédominante, au moins en droit, du mot *expérience* dans la philosophie kantienne paraît donc être celle-ci : « L'expérience consiste dans la liaison synthétique des phénomènes (des perceptions) en une conscience, en tant que cette liaison est nécessaire[1] ».

Des diverses formules entre lesquelles on peut hésiter pour dire quelle fut la question fondamentale posée par le kantisme, la plus propre à révéler le sens des recherches théoriques de Kant est sans doute celle qui propose à la réflexion critique l'examen de la possibilité de l'expérience. En tout cas Kant l'a encore adoptée, lorsque, vers la fin de sa vie, il se sentit invité par le programme de l'Académie de Berlin à mesurer pour son compte les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff. « Le problème le plus élevé de la philosophie transcendentale,

1. IV, p. 53.

disait-il, est donc le suivant : comment l'expérience est-elle possible?[1] »

Cette notion d'une possibilité de l'expérience, c'est-à-dire d'un fondement de l'expérience à établir, a un caractère manifestement rationaliste; et sans doute le rationalisme est dans l'énoncé du problème avant d'être dans la solution. Seulement, à la différence du rationalisme antérieur, selon lequel les perceptions sensibles n'entraient dans la science qu'à la condition de s'affranchir de la sensibilité et de laisser apparaître le contenu intellectuel confusément enveloppé en elles, le rationalisme kantien justifie les perceptions sensibles comme telles, à titre de matière authentique de la connaissance; il implique donc en lui, comme l'un des éléments de sa construction d'ensemble, la vérité positive d'un certain phénoménisme, traduite par la synonymie de ces deux termes : *expérience* et *science*. C'est la nature et la portée de ce phénoménisme qu'il y a peut-être lieu de déterminer.

Pour tout dire d'emblée, le phénoménisme que comprend la doctrine kantienne marquerait-il l'apport réel de la pensée de Hume dans la pensée de Kant? Ou, si l'on ne veut pas s'embarrasser d'un problème très délicat de filiation, ce phénoménisme pourrait-il être le lieu de rencontre, plus ou moins large, entre l'empirisme anglais et le criticisme? Les néo-criticistes français, M. Renouvier, M. Pillon, sans proposer par là, bien entendu, une interprétation his-

1. VIII, p. 536.

torique, ont soutenu qu'une conception plus sévère du rapport qu'il y a entre le phénoménisme de Hume et l'apriorisme de Kant permettrait d'accroître la rigueur critique en même temps que la pureté doctrinale du kantisme [1]. Demandons-nous donc si le phénoménisme de Kant est de même sens que le phénoménisme de l'École anglaise, et pour cela tâchons d'abord de saisir les caractères distinctifs de ce dernier.

Le propre du phénoménisme anglais, c'est de mettre la réalité dans la donnée immédiate de conscience, celle-ci dans la perception ou impression, c'est de ne vouloir subordonner ni les états internes primitifs, ni leurs rapports internes primitifs à aucune construction intellectuelle, toute construction intellectuelle étant à certains égards factice, et n'étant jamais que schématique. Il est idéaliste, au sens où nous prenons ordinairement ce mot, c'est-à-dire qu'il n'admet pas que la réalité soit immédiatement extérieure : elle ne fait qu'apparaître extérieure dans certaines conditions, et médiatement; à plus forte raison n'admet-il pas qu'il y ait hors du sujet une réalité substantielle à connaître. D'autre part, comme tout idéalisme se complète nécessairement d'un certain réalisme, il implique un réalisme, lui aussi, un réalisme que l'on pourrait appeler psychologique, en vertu duquel le dérivé, l'apparent, l'illusoire commencent dès que l'on prétend à une connaissance qui dépasserait de plus en plus les formes d'existence et les

1. Voir l'Introduction de M. Pillon à la traduction française du *Traité de la nature humaine* (livre premier), p. LXVIII et suiv.

espèces d'association directement saisissables dans la conscience, en vertu duquel par conséquent la science principale est la science de la nature humaine, qui doit de proche en proche ramener à sa mesure toutes les autres sciences, même les plus éloignées d'elle, comme les mathématiques.

Est-ce un tel phénoménisme que la doctrine de Kant s'est approprié tout en le limitant et en le complétant?

Une première ressemblance entre le phénoménisme de l'École anglaise et le phénoménisme kantien paraît résulter de ceci, qu'il n'y a pour Kant de réalité connaissable que relativement à nos facultés [1], qu'il y a aussi dans son langage une équivalence fréquente de ces deux termes : *phénomène* et *représentation* [2]. Toutefois si Kant n'admet pas qu'il puisse y avoir une expérience en dehors du sujet, il prend pour accordé d'emblée qu'il y a deux sources matérielles de l'expérience, le sens externe et le sens intime [3]; pour savoir donc si son phénoménisme reproduit celui de l'École anglaise et dans quelle proportion, nous avons à rechercher lequel des deux, du sens externe ou du sens intime, prime l'autre ou le conditionne.

Les passages, certes, ne manquent pas où Kant tient un langage très analogue à celui des phénoménistes anglais, où il paraît subordonner la réalité des objets connaissables à leur appréhension par le sens intime. En voici quelques-

1. « On ne peut sentir hors de soi, mais seulement en soi-même, et toute la conscience de soi ne nous fournit par conséquent rien que nos déterminations propres purement et simplement. » III, p. 604.
2. Voir notamment III, p. 348 et 570.
3. III, p. 58.

uns : « Comme toutes les représentations, qu'elles aient ou non pour objet des choses extérieures, appartiennent cependant en elles-mêmes, en tant que déterminations de l'âme, à l'état intérieur, et que cet état intérieur, soumis à la condition formelle de l'intuition interne, relève par conséquent du temps, le temps est la condition *a priori* de tout phénomène en général, la condition immédiate, à vrai dire, des phénomènes intérieurs (de notre âme) et par là même aussi la condition médiate des phénomènes externes[1] ». « De quelque source que dérivent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence des choses externes ou par des causes internes, qu'elles se soient manifestées *a priori* ou bien empiriquement comme phénomènes, elles n'en appartiennent pas moins, comme modifications de l'âme, au sens intime, et à ce titre toutes nos connaissances sont soumises en définitive à la condition formelle de ce sens, c'est-à-dire au temps, et c'est dans le temps qu'elles doivent être dans leur ensemble ordonnées, liées et mises en rapport. C'est là une remarque générale qui doit tout à fait servir de fondement dans ce qui suit. » « Les phénomènes ne sont pas des choses en soi, mais le simple jeu de nos représentations, qui finalement se ramènent à des déterminations du sens intime[2]. » C'est donc, à ce qu'il semble, avec des déterminations du sens intime que se constitue, dans son fonds matériel, l'expérience.

1. III, p. 67.
2. III, p. 567.
3. III, p. 569.

Mais en d'autres endroits Kant s'oppose catégoriquement à cette conclusion; et la thèse par laquelle il la rejette peut se graduer dans les deux formules suivantes : 1° les déterminations du sens externe sont aussi immédiates que les déterminations du sens intime; 2° les déterminations du sens intime ne sont possibles que médiatement, par les déterminations du sens externe. Ces deux formules ressortent, l'une de l'examen du *quatrième Paralogisme de la psychologie rationnelle* dans la première édition de la *Critique*, l'autre de la *Réfutation de l'Idéalisme* dans la deuxième édition. Assurément elles visent surtout les négations dogmatiques et les doutes spéculatifs que provoque sur la portée objective de la perception extérieure l'adhésion plus ou moins explicite aux idées définies et condamnées par Kant sous le nom de réalisme transcendental; mais elles nous offrent tout de même un premier moyen d'étudier le rapport du phénoménisme kantien au phénoménisme anglais, puisque aussi bien un certain « idéalisme empirique » est commun au réalisme transcendental de l'École cartésienne et à l'empirisme psychologique de l'École anglaise[1].

Or voici ce qui justifie la première formule : l'incertitude sur l'existence des objets extérieurs vient de ce que nous jugeons impossible de les saisir par un acte de perception immédiate, et cette prétendue impossibilité vient à son tour de ce que nous les identifions d'avance avec des choses

1. Voir Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.*

en soi. Mais en accordant qu'il y a des choses en soi qui peuvent être hors de nous, au sens transcendental, les causes de nos intuitions, de ces choses en soi, nous ne pouvons rien connaître; au contraire, ce que nous connaissons positivement du monde extérieur, ce sont des phénomènes, c'est-à-dire des objets uniquement au sens empirique, ou de simples représentations. Dès lors l'appréhension d'objets dans l'espace est aussi immédiate et aussi indubitable que l'appréhension de mon existence. « J'ai conscience de mes représentations; elles existent donc, ainsi que moi-même qui les ai[1]. » « Toute perception extérieure démontre donc immédiatement quelque chose de réel dans l'espace, ou plutôt elle est le réel même[2]. » Tout revient en fin de compte à définir la signification exacte des mots *en nous, hors de nous*. *Hors de nous* signifie, non pas seulement ce qui est en soi absolument, ce qui par là échappe à nos prises, mais ce qui est dans l'espace, ce qui par là se distingue d'une existence donnée uniquement dans le temps. De même *en nous* a évidemment pour Kant un double sens; *en nous* s'oppose à *hors de nous* comme les phénomènes saisis uniquement sous la forme du temps s'opposent aux phénomènes saisis sous la forme de l'espace; mais *en nous* a un autre sens qui ne saurait se ramener au premier. Car la conscience en général, la conscience transcendentale, qui pose au même titre, par le temps et par l'espace, les conditions de deux séries distinctes de phénomènes, aussi

1. III, p. 599.
2. III, p. 602.

immédiatement réelles l'une que l'autre, ne peut être identique à la conscience uniquement affectée par les phénomènes du sens intime : autrement, il faudrait se poser la question que, d'après Kant, son système n'a pas à poser, la question de savoir comment on peut conclure des phénomènes du sens intime aux phénomènes du sens externe. S'il y a lieu de faire valoir le subjectivisme du sens intime contre les prétentions dogmatiques à la connaissance des choses en soi, il n'y a pas lieu de le tenir pour une vérité qui se suffise. L'espace est *en nous*, soit; mais il n'est pas en nous comme un phénomène interne parmi d'autres.

C'est donc le dualisme du sens intime et de la perception externe qui est ainsi nettement affirmé; par là il apparaît déjà que les données du sens intime ne conditionnent pas les objets de la perception externe. Mais, comme nous l'avons dit, Kant va ailleurs plus loin, jusqu'à l'affirmation de la primauté de la perception extérieure sur le sens intime. La *Réfutation de l'idéalisme*, dans la deuxième édition de la *Critique*, consiste à établir que les états intérieurs de notre conscience empirique, se produisant sous la forme du temps, sont cependant incapables de réaliser par eux-mêmes cette détermination objective du temps, qui est la permanence : d'où il résulte que loin d'être la condition première dont dépend la réalité plus ou moins hypothétique des objets externes, ils ont eux-mêmes besoin de s'appuyer sur quelque chose qui hors d'eux soit susceptible de demeurer, et ce quelque chose ne peut être que le monde extérieur. Ainsi les représentations qui sont en nous, en

tant qu'elles ne relèvent que de notre sens intime, ne peuvent constituer une expérience, si ce n'est en se rapportant à des objets situés dans l'espace. C'est ce que Kant a voulu dire quand il a soutenu que « la perception de ce permanent n'est possible que par une *chose* existant hors de moi, et non pas par la simple *représentation* d'une chose hors de moi[1] ». Tandis qu'ailleurs il a donné au terme *représentation* une portée plus générale, en vue de justifier contre le dogmatisme des choses en soi un phénoménisme qui n'exclut pas du reste le dualisme des deux genres de perception, il l'emploie ici pour désigner la représentation qui ne serait que le fait du sens intime[2], et c'est de la représentation ainsi entendue qu'il dénonce l'impuissance à réaliser la permanence de l'objet, à rendre matériellement possible l'expérience. Si l'on objectait que la pensée de Kant, en admettant des objets dans l'espace distincts et comme séparés des représentations, devient inintelligible, il y aurait d'abord sans doute lieu de rectifier la remarque en observant que ces objets sont distincts, non pas des représentations, mais de nos représentations, en tant que purement subjectives; cependant il y aurait surtout lieu de répondre

1. III, p. 198.

2. Il me paraît contraire au sens des textes, attentivement considérés, d'admettre que les choses existant *hors de moi* soient ici des choses *en soi*, quoique cette interprétation ait été également présentée par deux historiens d'ordinaire assez divergents dans leur façon d'étudier et d'expliquer le kantisme, Kuno Fischer et Benno Erdmann (V. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, édition du jubilé, IV, p. 450, p. 617-619; Benno Erdmann, *Kant's Kriticismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik*, p. 201-202). On peut d'ailleurs admettre en thèse générale, avec Benno Erdmann, que la deuxième édition de la *Critique*, après les *Prolégomènes*, intègre plus positivement la *chose en soi* dans le système; mais il faut renoncer à l'argument tiré de la *Réfutation de l'idéalisme*.

que l'analyse pratiquée par Kant dans la *Critique* n'est pas une analyse psychologique obligée à considérer comme inséparable ce qui pour la conscience empirique ne peut être séparé, mais une analyse métaphysique abstraite ayant pour tâche de discerner dans nos connaissances les éléments comme les conditions du savoir certain[1]; et la preuve serait ainsi fournie une fois de plus que les caractères et les exigences du phénomène, entendu à la façon de l'École anglaise, ici ne font pas loi.

Cependant, puisque malgré tout subsistent les formules par lesquelles Kant ramène tous les phénomènes, y compris les phénomènes externes, au jeu de nos représentations, on peut se demander s'il n'y aurait pas dans sa philosophie une sorte de cercle, la perception externe étant conditionnée par le sens intime et inversement, tout au moins s'il n'y aurait pas en elle de ce fait deux tendances diverses susceptibles d'aboutir par leur développement respectif à deux interprétations plus ou moins également valables du kantisme[2]. Mais Kant a soutenu jusqu'au bout que les données du sens intime ne sont pas recevables par la science de la même façon que les données de la perception externe. La pleine certitude d'une science se révèle

1. Voir Cours de M. Boutroux sur la philosophie de Kant : La méthode de Kant, *Revue des Cours et Conférences*, 1894-1895, t. I, p. 299.

2. En revoyant cet article pour l'impression, j'ai à signaler le tout récent ouvrage de Reininger, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung* (1900); l'auteur considère précisément que ces deux tendances se sont malencontreusement mêlées dans l'œuvre de Kant; il essaie, en les dégageant l'une de l'autre, de montrer qu'elles peuvent se développer logiquement chacune dans son sens; il admet toutefois que la tendance qui s'accorde le mieux avec les principes du kantisme est celle qui aboutit à consacrer la priorité du sens externe.

pour lui à ceci, qu'elle possède une partie pure, c'est-à-dire absolument rationnelle, qui sert de fondement à sa partie empirique et qui se compose de connaissances *a priori*. La détermination de ces connaissances *a priori* constitue ce qu'on doit appeler en un sens nouveau la métaphysique de cette science. Or, s'il y a des premiers principes métaphysiques de la science de la nature matérielle, il n'y a pas de premiers principes métaphysiques de la science de la nature pensante[1]. A quoi tient cette inégalité? A ce que les états internes sont incapables de fournir par eux-mêmes un objet durable. Dans ce que nous appelons âme tout varie à chaque instant, rien n'est fixe, sauf peut-être, si l'on y tient, le moi, qui n'est simple que parce que la représentation en est sans contenu. Aucune connaissance synthétique *a priori* n'est possible à partir du concept d'un être pensant. Au contraire, les phénomènes externes ont quelque chose de permanent qui soutient les déterminations changeantes et qui rend possible l'usage de concepts synthétiques *a priori*[2]. Il y a donc une grande différence à cet égard entre les états internes et les objets externes, « bien que ce soit de part et d'autre des phénomènes[3] ». Ainsi Kant déclare impossible tout usage du principe de substance pour la connaissance des états internes, non pas seulement l'usage transcendant, qui est en général, et pour toute connaissance, illégitime, mais même l'usage immanent qui convient au

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, IV, p. 357-362. — Cf. Ch. Andler, Introduction à la traduction française.
2. III, p. 605.
3. III, p. 605; p. 572.

contraire parfaitement aux phénomènes externes. La supposition inhérente au phénoménisme anglais, selon laquelle la science de la nature humaine est la régulatrice des autres sciences, se trouve donc entièrement renversée; le réalisme psychologique sur lequel elle s'appuie est radicalement nié. Si Kant a déclaré que son idéalisme transcendental se concilie avec le réalisme empirique[1], cette dernière expression ne peut être prise en bloc; réaliste empirique en ce qui concerne les phénomènes externes, Kant est idéaliste empirique en ce qui concerne les phénomènes internes. Aussi a-t-il pu dire, dans la *Remarque générale sur le système des principes*[2], que, pour établir la réalité objective des catégories, il ne suffit pas d'intuitions sensibles en général, qu'il faut spécialement des intuitions extérieures. Non seulement le concept de substance exige une permanence dans l'intuition que l'espace seul rend possible, mais encore le concept de causalité ne permet de comprendre le changement que comme mouvement dans l'espace; car il n'y a que le mouvement dans l'espace qui puisse nous faire saisir ce passage d'un état à l'autre dans une même chose, qui puisse empêcher le changement d'être confondu avec une simple suite de vicissitudes; c'est pourquoi même les changements intérieurs, pour être clairement représentés, ont

1. III, p. 599.
2. Cette *Remarque générale* a été ajoutée dans la deuxième édition; mais si elle donne à la pensée de Kant là dessus plus de précision, — ce qui est naturel après les *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* — elle ne fait cependant que développer les idées que nous venons d'indiquer d'après la première édition sur la différence des phénomènes internes et des phénomènes externes.

besoin d'être symbolisés par le mouvement d'une ligne qui figure le temps [1]. En d'autres termes, dans son usage scientifique, le principe de causalité est intimement uni au principe de substance et même fondé sur lui; n'est-ce pas au contraire la tendance du phénoménisme anglais que d'affranchir la notion de causalité de toute liaison avec la notion de substantialité, d'ailleurs mise à peu près hors d'emploi, de façon à donner au rapport causal la forme la plus voisine d'une relation psychologique?

Mais si la déduction des catégories et des principes aboutit à justifier la prédominance des intuitions externes sur les intuitions internes, ne peut-on pas estimer cependant que le phénoménisme du sens intime, en tant qu'il ramène les objets externes à des représentations saisies par nous, est du moins la condition originelle de l'œuvre même de la déduction? C'est ici que des distinctions sont nécessaires. Dans les systèmes de psychologie, remarque Kant, on a coutume de considérer comme identiques le sens intime et cette faculté d'aperception transcendentale qui est le principe de l'unité synthétique du divers et le fondement de la possibilité des catégories, mais il est aussi impossible de conférer au sens intime comme tel une puissance de liaison que de convertir l'aperception transcendentale en intuition intellectuelle [2] ; s'il y a une unité empirique de la conscience par l'association des idées, cette unité, qui n'a du reste qu'une valeur subjective, dérive de

1. III, p. 207-208.
2. III, p. 128.

l'unité transcendentale de l'aperception sous des conditions données *in concreto* [1]. Reste, il est vrai, que pour être mis en rapport avec la faculté d'aperception ou le *je pense*, les phénomènes externes doivent être conçus comme des représentations données au sens intime; dès lors un phénoménisme très semblable à celui de l'École anglaise paraît s'imposer en fait et en droit, non plus, si l'on veut, comme une vérité même partiellement constitutive et déterminante, mais comme une conception médiatrice entre les objets de la perception externe et les concepts de l'entendement. *Cogito, ergo res sunt*, telle est, comme on l'a expliqué fortement [2], la proposition en laquelle se résume tout l'effort de la déduction transcendentale; et il semble bien qu'il y ait une relation directe entre l'aptitude à la substantialité que révèlent les objets dans l'espace et la puissance d'objectivation que demande à exercer l'entendement. Tout de même il faut, pour que l'entendement agisse sur les choses externes et les conforme à ses concepts, qu'il les découvre assimilables à sa nature tout intérieure, qu'il les reçoive par conséquent comme représentations du sens intime, sous peine de les trouver devant lui aussi impénétrables que les choses en soi. C'est sans doute dans ce sens que Kant a dit : « Toutes les représentations ont un rapport nécessaire à une conscience empirique *possible*; car, s'il n'en était pas ainsi, il serait tout à fait impossible d'en prendre conscience; autant

1. III, p. 120.
2. Cours de M. Boutroux sur la philosophie de Kant : La déduction transcendentale, *Revue des Cours et Conférences*, 1894-1895, t. II, p. 370.

dire qu'elles n'existeraient pas ». « Mais, ajoute Kant, toute conscience empirique a un rapport nécessaire à une conscience transcendentale (antérieure à toute conscience particulière), c'est-à-dire à la conscience de moi-même comme aperception originaire[1]. »

Au fait, ce rôle de transition attribuée à la représentation empirique interne des phénomènes semble bien indiqué dans la *Déduction des concepts purs*, telle que la développe la première édition de la *Critique*. Kant part de l'analyse des opérations psychologiques, intuition, imagination, recognition, en lesquelles, selon lui, « consiste l'expérience réelle[2] »; et ayant tenu pour un bien acquis le subjectivisme impliqué dans cette réduction des choses à des modalités internes, il peut montrer ensuite que ces diverses opérations supposent des synthèses qui objectivent leurs données, et faute desquelles même leur genre superficiel de liaison serait inexplicable. La connaissance paraît ainsi constituée par une certaine affinité des états de conscience, et l'empirisme ne serait en faute que pour n'avoir pas cherché par delà la conscience empirique la raison de cette affinité. Mais il faudrait encore rechercher si l'apriorisme kantien, dans sa forme spéciale surtout, n'a pas plus encore engendré par sa vertu propre cet idéalisme phénoméniste qu'il ne l'a reçu du dehors, et il est permis de croire que des considérations, parmi lesquelles émergent des remarques comme celles qui posent l'unité de tout

1. III, p. 577-578, note.
2. III, p. 582.

le matériel de la conscience empirique dans une conscience transcendentale, mettent Kant infiniment plus près de Fichte que de Hume. Même il se peut qu'un des motifs qui ont poussé Kant à transformer la *Déduction* ait été le désir d'épargner à sa pensée une interprétation *psychologiste* qu'il avait cependant dès l'abord pris soin d'exclure. En tout cas faut-il croire que Kant fait graviter les choses autour du sens intime, avant et afin de les faire graviter autour de l'entendement? Remarquons que lorsque Kant rapporte au sens intime toutes les représentations, même celles qui ont pour objet des choses extérieures, c'est avant tout pour les soumettre à la forme du temps, et rappelons-nous la fonction essentielle qui remplit le temps soit dans la théorie du schématisme, soit dans l'établissement des principes; la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, l'ensemble du temps, en tant que ces déterminations sont sensibles, rendent possibles par les schèmes l'application des catégories aux phénomènes, en tant que ces déterminations sont ramenées à l'unité transcendentale de l'aperception, règlent par les principes cet usage des catégories. Dès lors n'est-il pas évident que c'est l'idéalité transcendentale du temps qui produit l'idéalité empirique des modifications du sens intime, ne donnant à ces dernières comme telles aucune valeur pour une connaissance apodictiquement certaine, les réduisant à exprimer, sous la condition d'un double rapport à la réalité située dans l'espace

1. III, p. 577-578, note; p. 581.

et aux concepts de l'entendement, le contact des deux forces vraiment génératrices de la science : l'expérience externe et la pensée rationnelle. Or la nécessité de représenter les formes primitives de la pensée par des déterminations du temps tient non pas à une sorte d'influence qu'exercerait sur l'esprit la succession empirique des états de conscience, mais à la condition d'un entendement fini tel qu'est le nôtre, obligé de substituer à l'intuition intellectuelle impossible le développement régulier de sa spontanéité imaginative [1]. Et c'est cette idée d'un entendement fini, caractérisé par l'union indissoluble de la faculté d'aperception et du temps, qui définit vraiment la notion de la relativité dans le kantisme, non le simple fait d'une relation inévitable des choses à un sujet empirique donné. C'est parce que le phénoménisme de Kant n'est pas psychologique, c'est parce qu'il dérive directement de son idéalisme transcendental que Kant peut admettre sans contradiction, quoi qu'on en ait dit [2], la réalité de phénomènes externes distincts des modifications de l'âme; c'est pour la même raison que la notion de relativité échappe chez lui aux équivoques qui la font dépendre d'un simple déplacement du lieu d'apparition des qualités sensibles [3].

Le phénoménisme psychologique, comme celui que présente l'École anglaise, n'est donc pas un facteur constitutif de la pensée de Kant; s'il paraît étrange que nous ayons

1. III, p. 578; p. 133, note.
2. Gideon Spicker, *Kant, Hume und Berkeley*, p. 46.
3. III, p. 63, note.

parfois cherché à l'exclure au moyen de textes qui ne semblaient pas le viser, c'est précisément parce qu'il ne s'est pas introduit là où il aurait dû, dans l'hypothèse contraire, avoir le plus sûrement sa place. L'expérience qui circonscrit le domaine d'application légitime des catégories, ce n'est pas pour Kant l'expérience que le sujet a de lui-même et de ses états propres, c'est l'expérience telle qu'elle est comprise dans la science mathématique de la nature. Dira-t-on cependant que c'est du phénoménisme psychologique qu'est venue à Kant, par l'intermédiaire de Hume, l'idée du caractère synthétique propre à la relation causale? Mais sans insister sur les inexactitudes contenues dans les exposés que Kant a faits de la pensée de Hume, que l'on compare l'idée de la synthèse chez Hume, fondée sur la simple conception générale de l'hétérogénéité qualitative des états de conscience, avec la définition de la synthèse causale chez Kant, fondé sur l'introduction de la forme du temps, comme intuition *a priori* médiatrice entre deux concepts [1]. Si Kant, ainsi qu'on l'a soutenu [2], n'a pas répondu à Hume tout en croyant lui répondre, c'est qu'il a apporté dans la lecture de Hume un esprit surtout préoccupé de comprendre Newton [3].

Par là s'expliquent peut-être certaines autres positions essentielles de la pensée kantienne.

On comprend d'abord que Kant ait accueilli par une

1. III, p. 151.
2. Voir les deux articles de Stirling, *Kant has not answered Hume*, *Mind*, 1884, p. 531-547, 1885, p. 45-72.
3. Cf. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2e éd., p. 56, p. 59.

protestation étonnée l'assimilation de son idéalisme à celui de Berkeley. Assurément, il n'a pas toujours marqué la différence des deux en termes très nets, ni parfaitement conformes à la vérité historique[1]. Où il l'a peut-être le plus exactement exprimée, c'est dans l'*Appendice* des *Prolégomènes*, quand il a reproché à Berkeley de ne considérer l'espace que comme une représentation empirique du même genre que les phénomènes donnés avec lui[2] : par là les modifications subjectives qui sont censées nous présenter le réel sont bien près de se réduire à des simulacres plus ou moins illusoires. D'autre part, il a bien révélé la nature et la portée de son idéalisme à lui, lorsque, dans une des notes marginales de son exemplaire de la *Critique*, il l'a défini : « un idéalisme au moyen duquel la possibilité d'une connaissance *a priori* et de la mathématique peut-être connue[3] ». Mais jugeant la pensée de Berkeley par la sienne, il ne paraît pas avoir discerné rigoureusement ce qui rendait l'esprit de Berkeley si confiant dans l'identité du réel et du perçu, si défiant à l'endroit des fictions ou des constructions mathématiques comme de la nécessité logique des lois naturelles : à savoir, ce réalisme psychologique, selon lequel l'extériorité est une apparence plus ou moins dérivée, dont les déterminations et les rapports, pour n'être pas des expressions purement abstraites ou schématiques, doivent

1. Voir, sur la question *Kant-Berkeley*, l'exposé très complet et très précis de Vaihinger, *Commentar.*, II, p. 494-505.
2. IV, p. 122.
3. Benno Erdmann, *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, n° XXVII, p. 19.

rester modelés sur les faits et les relations de la conscience. Il ne paraît pas avoir soupçonné non plus que par ce réalisme psychologique la pensée de Hume se rattachait directement à celle de Berkeley et la continuait. Dans tous les cas il n'a pas cru que le problème de la perception fût de savoir comment elle se produit en nous, mais ce qu'elle est pour la science; la priorité du sens externe sur le sens intime est si peu pour lui une constatation de fait, qu'il se tient pour obligé de la démontrer, et qu'il l'a démontrée, comme nous l'avons vu, au nom des exigences rationnelles du principe de substance.

On comprend encore que par cette conception de l'expérience Kant ait été peu prévenu contre l'acceptation des *choses en soi*. Le phénoménisme psychologique, poussé jusqu'au bout, est l'ennemi le plus radical qu'il y ait de toute réalité *en soi*, puisqu'il fait, si l'on peut dire, de l'*en nous*, au sens empirique, une sorte d'absolu. Mais le phénoménisme proprement scientifique et critique, qui est celui de Kant, s'il interdit toute prétention à un savoir qui ne s'appuierait pas sur des intuitions sensibles, ne s'oppose pas à ce que l'affirmation des limites de l'expérience se convertisse dans l'affirmation de choses en soi, causes, au sens transcendental, des phénomènes; « car dans toutes les limites il y a aussi quelque chose de positif »[1]. Or ce qui a sans doute induit Kant à pousser son droit d'affirmation

1. *Prolegomena*, IV, p. 102.

aussi loin que le lui permettait son criticisme, c'est une pensée qui fut l'inspiratrice presque constante de ses recherches, à partir même de ses premières œuvres, la pensée que la raison requise pour l'explication de la science telle qu'elle existe, est un aspect, ou, si l'on aime mieux, un emploi particulier de la Raison en général, de cette Raison productive de concepts, de cette Raison métaphysique, dont son éducation lui avait communiqué le sens; et ce fut à des idées platoniciennes et leibniziennes que se rattacha en lui, de plus ou de moins loin, tout effort pour découvrir le rôle de la raison dans la science newtonienne. Une des conceptions fondamentales de la Raison métaphysique n'était-elle donc pas la distinction des phénomènes et des choses en soi? Dès lors, si c'est la fonction spéciale de l'idéalisme transcendental de rendre cette distinction irréductible par l'affirmation de l'idéalité de l'espace et du temps, par la réduction systématique de l'usage des catégories aux phénomènes en ce qui concerne la connaissance, elle ne saurait frapper d'interdit cette exigence plus haute de la Raison, logiquement antérieure aux limitations de la raison critique et à l'application exclusivement immanente des catégories, qui veut que pour des *phénomènes* et des *apparences* il y ait des *choses en soi*. Le respect de cette exigence est suffisamment concilié avec le respect de la discipline critique dès qu'il est entendu que les *choses en soi* sont uniquement affirmées, sans être connues. Quoi qu'on pense de cette liaison établie par Kant entre les phénomènes et les choses en soi, il est certain qu'il n'eût pu même songer à l'opérer

s'il eût conçu les phénomènes de la même façon que l'empirisme anglais.

On comprend enfin que Kant ait cherché un asile pour la liberté hors du monde de l'expérience, tel qu'il le concevait. Dans leur application aux phénomènes, les principes de l'entendement ne sauraient souffrir de restriction; la matière fournie par la perception externe est telle qu'elle se plie de tout point à leur empire. Du moment que les causes vraiment déterminées ou déterminables sont celles qui se traduisent par des mouvements dans l'espace, il faut finalement considérer la nature comme un système matériel continu dans lequel s'accomplissent sans trêve des actions et des réactions mécaniques. Dès lors, où la liberté pourrait-elle trouver place? Ainsi s'établit, quand même il ne se serait pas primitivement inspiré d'autres motifs, le dualisme des principes de la connaissance et des principes de la moralité. Il est même remarquable que Kant n'ait pas songé à tirer pour le libre arbitre un bénéfice de ce que la conscience empirique interne, suivant sa doctrine même, n'est pas apte par elle seule à faire comprendre ses états selon le principe de substance et par suite ne semble pas comporter une application aussi complète du principe de causalité : on dirait que le déterminisme des mouvements matériels se projette sur les changements intérieurs. Au contraire, M. Renouvier et les néo-criticistes français, en plongeant la pensée de Kant dans le phénoménisme psychologique de Hume, se sont fourni un nouveau moyen de dissocier le principe de causalité du principe de substance, de lier leur notion générale

de la relativité aux caractères propres de l'expérience interne; ils ont substitué à ce que l'on pourrait nommer *l'expérience en soi* de Kant *l'expérience en nous et pour nous*; ils ont pu dès lors estimer avec une parfaite logique que l'usage immanent du principe de causalité n'exclut pas la possibilité de premiers commencements dans l'expérience même, et qu'il y a un usage transcendant, par suite illégitime, du principe de causalité, qui consiste à l'appliquer non seulement à la détermination des *choses en soi*, mais encore à la recherche infinie des causes par delà les causes empiriquement données. En cela leur réforme du kantisme a été une innovation plus originale qu'ils ne l'avaient annoncée. Car la doctrine de Kant se caractérise bien par ce réalisme de l'expérience externe qui lie dans leur usage positif le principe de causalité et le principe de substance, qui par conséquent ne peut autoriser, en dehors de la causalité mécanique, que la causalité transcendentale. Elle se refuse donc à profiter d'un certain défaut possible dans la détermination rationnelle directe des phénomènes internes pour restreindre le déterminisme de la nature et conclure à la contingence; elle se refuse non moins à reconnaître, comme l'a constaté Wundt[1], une détermination profonde du sens intime qui serait première par rapport à tout le reste, qui, en expliquant la différence de l'expérience interne, c'est-à-dire immédiate, sans concepts, et de l'expérience externe, c'est-à-dire médiate et relative à des concepts, permet d'admettre comme liberté une causalité psychologique actuelle, distincte de la substantialité abstraite des phénomènes externes.

1. *Kant's kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit, Philosophische Studien*, II, 1885, p. 518; *Ethik*, 2e éd., p. 463-464; *Logik*, 2e éd., I, p. 539. — Cf. *System der Philosophie*, 2e éd., p. 292-308; *Logik* II, 2, p. 259-269.

Il y a donc eu pour Kant, en dépit des variations ou des incertitudes de son langage, un sens fondamental de l'*expérience*, qui paraît avoir soutenu jusqu'aux sommets de son système le développement de sa pensée.

LA PHILOSOPHIE SUÉDOISE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE

Par REINHOLD GEIJER,
Professeur à l'Université d'Upsal.

Au commencement du XIXe siècle la *philosophie des lumières*, cette philosophie populaire de bon sens, procédant de Locke, était représentée en Suède, entre autres, par *C. G. af Leopold* (1756-1829), lequel était au surplus poète et critique littéraire, et comme tel, généralement reconnu — surtout après la mort de *J. H. Kellgren* (1795) — pour le coryphée du goût français ou, comme l'on disait encore, du goût « académique ».

C'est alors que *Daniel Boëthius* (1751-1810), professeur à l'Université d'Upsal, a fait connaître en Suède la *philosophie kantienne* et l'a défendue avec talent et avec succès contre les efforts d'une polémique parfois très violente. Il a su d'ailleurs s'approprier d'une manière originale les conceptions philosophiques de Kant et n'a pas craint de les rectifier à sa façon. C'est surtout à l'éthique qu'il a voué le plus vif intérêt, s'efforçant de la remanier d'une manière critique et de la refondre en lui imprimant une direction

qui diverge essentiellement de celle de Kant. La moralité est pour lui la force de Dieu qui se manifeste dans l'homme : il la fait par là expressément reposer sur un fondement religieux, alors que Kant ne voyait dans la religion qu'un complément de la moralité. Sans doute, d'une part, la vie morale de l'homme est bien sa vraie vie humaine; mais, d'autre part, elle doit être considérée en même temps comme une vie en Dieu. Selon lui, ce que la loi morale exige de nous, ce n'est pas simplement l'assujettissement et moins encore l'anéantissement de nos instincts naturels, de nos instincts sensibles et égoïstes, mais bien leur subordination à la raison et par là même l'ennoblissement de la nature sensible. En tant que philosophe du droit, Boëthius ne se rattache pas seulement à Kant, mais aussi à Fichte : seulement il les combat l'un et l'autre à l'occasion. C'est ainsi qu'il refuse de souscrire à leur théorie de la représaille pénale; il considère plutôt la peine simplement comme un moyen de défense de l'État contre la volonté criminelle. Parmi ses écrits philosophiques les plus considérables sont les suivants : *Du fondement de la moralité*; *Plan de conférences sur l'éthique naturelle*; *Essai de traité du droit naturel*; *Méthode de l'éthique comme science.*

La conception philosophique *Fichte-Schelling-Hegel* fut représentée par un penseur de génie, *Benjamin Höijer* (1767-1812), professeur à l'Université d'Upsal. Dans le combat soutenu pour le criticisme kantien contre les Lockistes Christiernin (Prof. à Upsal), Leopold et Fremling (Prof. à Lund), il fut aux côtés de Boëthius, toujours prêt à la bataille. Entre temps, dès 1798, dans un voyage en Allemagne, il avait noué des liens de durable amitié avec Reinhold, Fichte et Schelling, qui le tinrent en haute estime. Fichte aurait même dit, par la suite, que c'était grand dommage que Höijer ne fût pas resté en Allemagne. Dans sa dissertation *Sur la construction philosophique* (Stockholm, 1799; en allemand, *ibid.*, 1801), Höijer combat l'opinion de Kant d'après laquelle la construction (*a priori*) des concepts ne serait possible que dans la mathématique, mais non dans la philosophie; il prétend que Kant tout le premier aurait construit philosophiquement même la matière. Un acte pur, c'est-à-dire une activité inconditionnelle et illimitée, qui préexiste encore au moi, son produit, constitue, selon Höijer, le point de départ de toute construction, et quant à celle-ci même, elle a lieu par une limitation ou bien par une série de limitations. Dans deux traités ultérieurs : *De systemate* et *Sur l'intuition,* il attaque de front la philosophie de l'identité de Schelling en lui opposant cette objection critique que son absolu n'est proprement qu'un concept de relation, parce qu'il n'a pas le caractère d'un système, mais qu'il doit être une unité pure (indifférente), sans aucune multiplicité, et qu'il est par là même une abstraction vide : après quoi Höijer démontre que cette lacune fondamentale de la philosophie de Schelling n'est qu'insuffisamment comblée par l'appel à l' « intuition intellectuelle ». — C'est la philosophie des beaux-arts qu'il a traitée avec prédilection, essayant avant Solger d'édifier une théorie complète du beau et de l'art, bref un

système esthétique propre qui, sur certains points, par exemple pour l'explication du comique, est très original. On pourrait, d'après Nyblaeus, caractériser la personnalité philosophique de Höijer et marquer la place qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie, en disant qu'il devance successivement les idées fondamentales de Fichte, de Schelling et de Hegel et qu'il parcourt pour ainsi dire sur une plus petite échelle, mais dans toutes ses phases essentielles, la même évolution dont ces philosophes allemands nous présentent le tableau plus riche et plus vaste, pour finir, ajoute Nyblaeus, par dépasser, grâce à une sorte de divination, la doctrine hégélienne. Les œuvres complètes de Höijer ne forment pas moins de cinq volumes.

La méthode de la construction des concepts philosophiques a trouvé dans *Nils Fredrik Biberg* (1776-1827), professeur à l'Université d'Upsal, un adversaire déterminé. Ce n'est pas, d'après lui, la tâche de l'entendement humain de tirer de lui-même l'objet de sa pensée : cet entendement, au contraire, présuppose toujours un contenu donné qu'il n'a qu'à comprendre, c'est-à-dire à penser d'une manière claire, nette et irréprochable (ajoutons, il est vrai, *in abstracto*). Mais c'est la raison qu'il considère comme un pouvoir spécial parfaitement distinct de l'entendement, grâce auquel l'esprit humain possède, antérieurement déjà à toute expérience extérieure, un contenu concret d'une nature suprasensible, et cela à l'origine sous une forme encore obscure, à l'état potentiel; amener ce contenu, dans la mesure du possible, à la clarté conceptionnelle ainsi qu'y invitent tout naturellement et tout d'abord les contradictions de l'expérience sensible et en utilisant les indications qu'elle fournit, voilà quelle doit être proprement la tâche de la spéculation philosophique. A notre perception sensible des objets placés dans l'espace et dans le temps la raison est opposée et, jusqu'à un certain point, coordonnée en tant qu'intuition immédiate — et, malgré son manque de clarté conceptuelle, (subjectivement) sûre de la vérité, — de la réalité supra-sensible, de l'essence intime, éternelle, impérissable, de l'être suprême et divin, et comme telle la raison est appelée foi. Quant à élever cette foi-raison à la hauteur de savoir philosophique, c'est l'affaire de l'entendement doué de réflexion, lequel est désigné à cet égard comme organe de la raison, tout de même qu'en vertu de sa nature purement formelle il fonctionne également comme organe de la connaissance du monde sensible. La foi peut exister sans le savoir, mais non le savoir vraiment philosophique sans la foi-raison : « Sans un fond d'intuition sainte et de foi profonde de cœur, le plus grand esprit même est impuissant. » Et malheureusement le caractère fini de l'entendement discursif se montre encore d'autre façon. Non seulement, avec ses concepts abstraits, il apparaît bien pauvre en regard du trésor de contenu des « idées » de la raison et surtout de l'idée de Dieu; mais encore il se meut au milieu de toutes sortes de relativités et d'antinomies, et conséquemment, loin de pouvoir jamais atteindre un concept pleinement adéquat de l'être absolu, n'en peut acquérir qu'une notion d'une justesse approximative.

Il saute aux yeux que cette doctrine de Biberg sur la raison spécifiquement séparée non pas seulement des sens, mais aussi de l'entendement, a subi l'influence de Jacobi. Il y a cependant entre les théories des deux philosophes des différences notables. Tandis que Jacobi, s'en tenant encore à la supposition d'une réalité existant en dehors de la conscience, ne pouvait se débarrasser de cette manière de voir toute réaliste même dans sa conception des rapports entre Dieu et l'âme humaine et partant considérait la raison comme une faculté purement passive, recevant des impressions de dehors, comme un sens spécial, pour ainsi dire le sens du supra-sensible, Biberg est, de son côté, convaincu de la vérité de l'idéalisme transcendental, et pour pousser ce système à ses dernières conséquences logiques, il proclame, avec une bien autre force que Jacobi, la présence immédiate, originelle de Dieu et conséquemment de tout le monde supra-sensible, dans la raison finie : « Nous trouvons Dieu en nous et nous-mêmes en Dieu, et dans cette double manière de trouver consiste la raison humaine. » Du reste Biberg se sépare encore de Jacobi en ce qu'il ne met pas, en principe, l'entendement en opposition hostile avec la raison, mais prétend plutôt concevoir leurs rapports au moins comme *essentiellement* positifs. Ses points de contact en pareille matière avec l' « intuition intellectuelle » de Schelling, non moins qu'avec la doctrine de Schleiermacher sur le sentiment religieux comme organe propre de notre conception de l'être divin, sont aisés à reconnaître.

En regard du panthéisme de Fichte et de Schelling il

s'efforce de fonder une conception théiste du monde, persuadé qu'une conception de ce genre est la seule qui réponde à nos intérêts religieux. Par cette tentative il se rattache encore, jusqu'à un certain point, à Jacobi, mais plus étroitement et expressément à Platon, en faisant valoir que la personnalité de Dieu ou, pour mieux dire, le contenu de la raison divine doit être conçu comme un « système d'idées éternelles ».

Biberg s'est surtout occupé de la philosophie morale, qu'il divise en deux parties principales : éthique et philosophie du droit. Dans ses recherches sur l'éthique, il commence par une revue critique des systèmes de morale antérieurs, antiques et modernes, en dénonçant avec sévérité les tendances franchement ou à demi eudémonistes (hédonistes et utilitaires) ou, au contraire, respectivement négatives ou formelles, le tout pour frayer la voie à ce qu'il appelle un « rationalisme éthique positif », en d'autres termes à une morale vraiment et intuitive et *concrète*. Au formalisme de Kant, il oppose un individualisme énergique : toute fonction de notre activité consciente et libre doit être entièrement déterminée par la loi morale; il n'y a donc pas d'ἀδιάφορον. Pour souverain bien et par là même pour « principium moralitatis » il assigne, avec Platon, le ὁμοίωσις τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Cette conception fondamentale d'éthique religieuse est d'ailleurs formulée plus fortement comme il suit : « La moralité est cette détermination du vouloir par laquelle l'individu humain fait de la volonté divine la sienne propre. » Pour le développement systéma-

tique de sa morale, il utilise la doctrine de Schleiermacher relative aux idées et aux concepts formels éthiques, mais seulement après l'avoir soumise à une critique partielle et après avoir tenté de l'améliorer à divers points de vue (dans une dissertation académique : *Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica*, Upsal 1823-24). Biberg a également traité d'une manière pénétrante la philosophie du droit et la politique philosophique qu'il y subordonne. Ses développements critico-historiques et systématiques en ces matières renferment plus d'un point de vue neuf et original et maintes idées auxquelles un Grubbe et un Bostrœm devaient, par la suite, donner un contour plus arrêté et un développement plus ample.

Par lui-même Biberg a relativement peu publié : en dehors de quelques essais de contenu surtout esthétique et politique, il n'a guère donné que des thèses latines, parmi lesquelles nous citons encore une série de *Commentationes Stoicæ*. La plus grande partie de ses œuvres posthumes, publiées par Delldén en 3 volumes, est remplie par des conférences sur la philosophie du droit et sur le droit politique. Ses conférences d'histoire de la philosophie et d'éthique n'ont malheureusement pas été publiées; la substance en a du moins été très fidèlement exposée et commentée avec beaucoup de sens critique par Nyblaeus (dans la 3e partie de son histoire de *La pensée philosophique en Suède*).

Dans la voie frayée par Biberg s'est engagé, après lui, *Samuel Grubbe* (1786-1853), professeur à l'Université

d'Upsal. Naturellement enclin à la contemplation et à la conciliation, il reste sans doute au-dessous d'un Höijer ou d'un Biberg pour l'originalité scientifique, mais ne mérite nullement d'être appelé éclectique. A une érudition des plus considérables il joint une culture d'esprit aussi affinée qu'étendue et se distingue, avant toute chose, par la tranquille et transparente clarté de sa pensée et de son exposition qui a de la largeur. Dans sa chaire professorale il a traité les différents enseignements philosophiques l'un après l'autre en donnant à chacun une extension appropriée et aussi, à ce qu'il semble, un égal intérêt. Il a fait paraître, à côté de quelques petits écrits, une *Théorie du droit et de la société*. La riche collection des œuvres qu'il a laissées a été classée, mise en forme et publiée par Nyblaeus, en partie avec la collaboration de Reinhold Geijer; c'est à savoir : *Histoire de la philosophie pratique*, 2 vol.; *Phénoménologie* ou *Examen* (analyse critique) *de l'expérience sensible*; *Ontologie* ou *Théorie de la substance absolue*; *Philosophie du beau et des beaux-arts*. Un gros manuscrit de conférences sur la psychologie empirique attend encore une occasion favorable pour être publié. Entre temps a paru sur ce sujet une thèse de doctorat par B. E. Beskow (Upsal, 1890). Sans prétendre aucunement l'épuiser par cette formule, on pourrait caractériser le plus justement peut-être la signification historique de Grubbe, prise dans l'ensemble, en disant que sa philosophie a été un chaînon intermédiaire essentiel entre Biberg et Bostrœm. Ce qui suit suffira à le montrer d'un peu plus près.

Dans ses œuvres de jeunesse Grubbe se révèle comme un adepte déterminé de Schelling. Mais bientôt nous le voyons s'évertuer tout entier à édifier un théisme spéculatif où la pleine personnalité de Dieu, individuellement déterminée et pourvue de ses qualités éthiques, ne soit pas en conflit avec le caractère absolu et illimité, théoriquement nécessaire, du principe cosmique d'unité. La réflexion sur la sainteté de l'obligation morale n'atteint plus sa haute signification que si elle est reconnue comme l'expression dans la conscience humaine de la sainte volonté de Dieu. Mais pour que l'être divin puisse être conçu comme fondement de cette idée, il faut nécessairement qu'il ait le caractère d'une intelligence morale. A cette condition répond aussi le principe dont l'Ontologie de Grubbe cherche à donner une démonstration à sa manière, à savoir, que la conscience de soi (« Fürsichsein ») doit constituer pour ainsi dire la substance propre de l'être divin. Mais cette conscience divine ou, pour mieux dire, la personnalité intégrale de Dieu doit être conçue comme décidément inconditionnée ou absolue et peut également être ainsi conçue sans contradiction, si l'on fait abstraction seulement de tout ce qui échoit au caractère fini de la nature humaine et, en premier lieu, de l'inévitable relativité d'un être soumis à l'espace et au temps. Maintenant de l'absolue indépendance de Dieu à l'égard du temps il s'ensuit qu'il n'a pu produire les esprits finis par une création quelconque tombant dans le temps; mais que tout esprit fini, considéré dans sa véritable essence, est une idée éternelle de Dieu ou, en d'autres

termes, existe par une pensée originelle de Dieu, qui a, comme telle, immédiatement la réalité. Le fait que l'intelligence finie s'apparaît à elle-même comme vivant et opérant dans le temps doit précisément tenir à sa nature finie : s'il est vrai que le temps, tout comme l'espace, n'est — comme Kant l'avait déjà enseigné — qu'une forme particulière d'intuition de notre sensibilité sous laquelle la vraie réalité, non sensible en elle-même, apparaît et doit nécessairement paraître à notre esprit fini. La valeur purement phénoménale du temps non moins que de l'espace ressortit aux yeux de Grubbe de l'analyse critique de ces deux notions comme en étant le résultat le plus important. Quant à sa morale philosophique on ne saurait y entrer ici non plus que dans l'exposé de sa théorie du droit et de la société. Son esthétique a été analysé par Frans von Scheele dans une dissertation académique (Upsal, 1885).

Une place toute particulière à côté de ces philosophes par profession est occupée par le célèbre historien *E. G. Geijer* (1783-1847), professeur d'histoire à l'Université d'Upsal, poète et compositeur, l'un des coryphées de cette « Alliance Gothique » qui a eu tant d'influence sur tout le mouvement littéraire et sur la culture générale en Suède. Ses conférences sur « l'histoire de l'homme », notées et publiées par Ribbing, donnent une philosophie de l'histoire basée sur une spéculation profondément métaphysique, qui s'efforce surtout de résoudre le problème très difficile d'accorder la substantialité individuelle et l'autonomie relative des esprits finis avec leur origine commune et leur dépendance absolue vis-à-vis

de Dieu, et à réconcilier ainsi la profonde religiosité du conférencier avec son intérêt non moins vif pour la libre volonté et la responsabilité de l'homme. Et en passant il ne faut pas oublier que la philosophie de Schelling, quoique bientôt critiquée et renvoyée dans les chaires philosophiques, ne s'en est pas moins miroitée, sans pouvoir y trouver une expression bien claire, dans la poésie « romantique » et la polémique très vive de la « nouvelle école » littéraire, dont *P. D. A. Atterbom* (1790-1855), professeur d'Esthétique à Upsal, et *Lorenzo Hammarskoeld* (1785-1827), bibliothécaire à Stockholm, étaient les coryphées.

*
* *

Fortement influencé par Biberg et Grubbe, *Christoffer Jacob Bostrœm* (1797-1866), professeur à l'Université d'Upsal, est l'auteur d'un système philosophique qui, esquissé plutôt que développé en détail, présente pourtant dans ces idées fondamentales une réelle cohésion et semble jailli d'un seul jet, et qui aujourd'hui encore, à défaut d'une prépondérance exclusive, a un ascendant considérable. Les grandes lignes de ce système sont tracées dans plusieurs traités destinés à servir de manuels aux étudiants, dont les plus importants ont paru peu après le milieu du siècle. En dehors de ces traités il n'a publié qu'une série de dissertations en latin, parmi lesquelles il suffit de citer ici *De notionibus religionis sapientiæ et virtutis*, comme mémoire présenté pour l'obtention de la chaire professorale en

1841, et plusieurs brochures de polémique. Après la publication de ses Œuvres par H. Edfeldt (deux parties, Upsal, 1883 [1]) ont paru ses conférences sur la philosophie de la religion et puis sur l'éthique, publiées d'après des cahiers de notes prises par Ribbing.

Comme il en avait été de Biberg et de Grubbe, on peut dire de Bostrœm que son point de vue général est à chercher dans l'idéalisme des écoles de Fichte, de Schelling et de Hegel, mais aussi qu'il est bientôt parvenu à en dégager très nettement sa propre philosophie. Et cela tout d'abord en ce qui concerne la théorie de la connaissance et la méthode philosophique. Car à cet égard il n'a fait qu'accepter et mieux développer les vues de son maître Biberg, tout en combattant avec autant d'énergie l'intuition intellectuelle de Schelling et la nouvelle logique dialectique et spéculative de Hegel. Et puis il s'évertue à épurer cet idéalisme d'origine allemande des restes de réalisme et d'empirisme mal vaincus dont il était imprégné et surtout de ses hypothèses panthéistes d'entités abstraites, ou bien à y opposer et à y substituer un idéalisme d'une tout autre espèce, un idéalisme bien décidément à la fois subjectif et individualiste — ou pour mieux dire en un seul mot spiritualiste — et par conséquent vraiment théiste. C'est ainsi que sa philosophie se rapproche de la monadologie de Leibniz, ce qu'il reconnaît hautement lui-même, et aussi jusqu'à un certain degré à l'école spiritualiste en France, bien qu'ici

1. La troisième partie vient de paraître en 1901.

il ne puisse être question d'aucune influence historique.

On définirait bien la philosophie de Bostrœm en disant qu'elle est une théorie du monde tout entière pénétrée par l'idée de personnalité. Car suivant lui toute réalité, conçue dans sa vérité, est d'une nature idéale et en même temps personnelle, et il part de là pour définir expressément la philosophie : la science d'êtres personnels ou de personnalités. A la base de toute sa spéculation philosophique repose cette proposition qu'il tâche de démontrer, que toute vie est au fond conscience, bien qu'à des degrés de perfection infiniment variés. Il est vrai qu'il prend le mot conscience dans un sens très étendu. Il n'entend pas par là seulement la conscience *actuelle* que nous avons *de nous-mêmes*, mais par ce terme il veut désigner ce qu'il y a de substantiel ou de fondamental dans toute conception (perception ou représentation), si obscure qu'elle soit encore, et même « subconsciente ». Cela signifie chez lui à peu près la même chose qu'on appelle en anglais « Mind », ou mieux encore ce que Leibniz appelle la force perceptive, avec cette seule, mais notable différence, que la force est toujours un principe de modifications successives, tandis que, d'après Bostrœm, la forme suprême et adéquate de la vie ou de la conscience est exempte de toute mutabilité. S'il est vrai que dans notre monde phénoménal la vie se manifeste toujours comme activité ou comme changement spontané et autonome, l'essentiel dans ce fait ne doit pourtant pas être la mutabilité, mais bien la spontanéité, l'autonomie dans le changement. Or l'autonomie

présuppose nécessairement un αὐτὸς, un « soi-même », qui, à son tour, n'est concevable que comme principe de conceptions quelconques (resp. de sentiments, de désirs), c'est-à-dire comme « ens percipiens », mind, esprit. Au surplus, Bostrœm tient désormais fermement que « esse » et « percipi » sont des concepts identiques ou équivalents, pour peu que l'on comprenne seulement les deux mots d'une façon toute générale et que l'on ne mêle pas ou ne suppose pas à l'un ou à l'autre quelque détermination restrictive. C'est que toute chose existante doit exister pour quelqu'un : sinon pour soi, du moins pour autrui. Ou « exister pour quelqu'un » revient au même que « être perçu par quelqu'un ». Il n'y a donc rien au monde et ne peut généralement rien y avoir qui ne soit pas ou bien soi-même être percevant (esprit) ou bien détermination d'un tel être (sa manière d'être ou de percevoir, sa fonction, son idée).

C'est sur cette base qu'il élève l'édifice de sa *métaphysique*. Il n'y a d'absolu que la personnalité infinie, c'est-à-dire Dieu, dont l'entendement absolument parfait unit l'intuition la plus concrète à la plus haute clarté conceptuelle. Mais en Dieu et par lui vit, se meut et s'agite toute vie finie ; car les êtres finis sont, d'après leur essence véritable, ses idées éternelles. De Dieu et de son monde d'idées Bostroem prétend tenir écartés non seulement tout ce qui est espace, mais encore toutes les déterminations de temps, et à cet égard il appelle sa philosophie un idéalisme *rationnel*, par opposition à « l'idéalisme *empirique* », nom sous lequel on désigne, d'après une terminologie encore

usuelle en Suède, toute philosophie qui conçoit bien la véritable existence comme incorporelle, comme idée ou esprit ou bien comme un monde d'esprits, mais non pas comme une réalité indépendante du temps (*sub specie æternitatis*), et ainsi non pas comme une réalité *de raison pure* absolument distincte, à *tout* point de vue, du monde sensible. La conscience divine, nous enseigne Bostrœm, est parfaitement systématique, et c'est en cela que consiste la profonde infinité de Dieu. Il y a là co-pénétration de l'unité et de la multiplicité. Dieu a de toute éternité toutes ses idées présentes à lui et en lui et il est omniprésent en toutes avec tout son contenu; il demeure donc aussi dans l'esprit humain. Il est vrai de dire que tout est dans tout, de telle sorte qu'il n'y a pas d'idée qui puisse être complètement comprise ou se comprendre entièrement soi-même, sans que toutes les autres soient comprises dans un rapport quelconque avec elle comme ses déterminations. Or, il est dans le concept d'un système parfait, que tout élément porte (relativement) l'empreinte du tout; d'où il tire que les idées de Dieu doivent être elles-mêmes, à l'origine et pour l'éternité entière, des êtres vivants et percevants, des consciences individuelles et en même temps des « miroirs vivants de l'univers. » L'hypothèse d'une création dans le temps, déjà ruineuse pour d'autres raisons, est donc superflue. L'opposition entre l'essence et l'existence des esprits finis est par là levée, et l'obligation qui en résultait pour la philosophie d'un Leibniz et d'un Wolff, de faire appel à un « complément de possibilité » est démontrée sans fondement.

Toutes les idées de Dieu sont sans doute comme telles, c'est-à-dire en tant qu'idées divines, infiniment parfaites, mais en tant qu'elles sont en elles-mêmes des êtres percevants ou des esprits, elles sont finies ou imparfaites; et c'est par suite de cette imperfection qu'elles doivent, à différents degrés, plus ou moins se faire du monde idéal et en partie d'elles-mêmes une conception inadéquate ou fausse. Le résultat de pareille conception est un phénomène, mais un « phénomène bien fondé », en tant qu'il a sa raison suffisante d'une part dans l'Être essentiel, et, d'autre part, en revanche, dans l'imperfection, originelle et irrémédiable, du sujet concevant. A proprement parler tout être fini a son monde de phénomènes qui lui est propre, ce qui n'empêche pas que plusieurs êtres de cette sorte appartenant au même groupe et ayant un type primordial commun n'aient, au même titre, également, un monde de phénomènes commun. Ce qui donne surtout à notre monde phénoménal actuel un cachet particulier, c'est qu'il est lié à l'espace et au temps, que Bostrœm conçoit, après Kant, comme des formes aprioristiques de l'intuition de l'homme. Seulement, bien que l'homme vive dans un monde qui pour ses sens s'étend dans l'espace et se modifie incessamment dans le temps, et bien qu'il doive se considérer lui-même comme une partie de ce monde, ce n'est cependant pas pour lui le seul ni le plus haut; mais il a en même temps la conscience ineffaçable d'un monde supra-sensible, c'est-à-dire d'un monde entièrement indépendant de l'espace et du temps, purement idéal et absolument personnel, et c'est seulement par ce contenu

supérieur de sa conscience — lequel se fait tout d'abord sentir et valoir sous la forme d'une divination confuse, d'un sentiment ou d'un instinct — qu'il est lui-même en effet, au sens propre des mots, un être raisonnable, une personnalité.

Dans son *anthropologie* Bostrœm cherche à résoudre cette antinomie bien réelle (et nullement d'une nature purement formelle) entre la sensibilité et la raison, — antinomie qu'il veut retrouver et relever dans tous les domaines de la vie humaine, pratique et esthétique non moins que théorique. Cependant on ne doit pas concevoir cette antinomie d'une manière dualiste; car elle n'existe, en somme, que pour la conscience finie ou en elle. Toute donnée sensible n'est qu'un phénomène de la réalité non-sensible, la seule et unique réalité qui soit vraie. Pareille remarque prend une importance particulière pour l'*éthique* : par là seulement en effet il devient possible à Bostrœm de professer et de faire comprendre que la loi morale n'exige pas l'anéantissement de la sensibilité, mais bien sa transformation et son ennoblissement afin qu'elle serve d'organe et d'instrument à la vie rationnelle. Ces considérations donnent à la morale de Bostrœm un caractère concret et individualiste qui la distingue spécialement de celle de Kant, à laquelle autrement elle se rattache à plus d'un égard. Mais ce qui fait le mieux ressortir le caractère individualiste de la moralité, c'est qu'elle est mise dans la connexion la plus étroite avec la *religiosité* et qu'elle est, en somme, essentiellement conçue comme une vie en relations personnelles avec d'autres personnes. Semblablement à Kant, Bostrœm déduit la force

obligatoire de la loi morale de l'essence propre et suprasensible de l'homme : seulement tout esprit humain est une pensée vivante et individuellement déterminée de Dieu, et qui a en lui et en connexion avec ses autres pensées vivantes sa véritable vie. D'où il suit que l'homme doit s'efforcer d'être aussi pour soi-même ce qu'il est de toute éternité pour Dieu et en Dieu, c'est-à-dire qu'il doit réaliser pour lui-même sa propre idée éternelle, et c'est par là seulement qu'il conquiert son souverain bien, son éternelle félicité. L'humanité, prise comme formant un tout, se doit proposer pour dernier objet de la morale religieuse le devoir de travailler à rétablir le royaume de Dieu. Cet objet est pleinement réalisé quand tout être fini parvient dans son évolution au degré de perfection que lui assigne son essence éternelle : idéal, il est vrai, qui ne s'atteint pas dans cette vie terrestre. Bostrœm a lui-même désigné son éthique, par opposition à celle de Kant, comme un rationalisme *positif* (cf. Biberg).

Le côté le plus original de la philosophie de Bostrœm est peut-être encore sa conception de la *société*, bien que Biberg et Grubbe en eussent déjà préparé les matériaux et qu'elle ait, en outre, au moins dans ses tendances générales, une certaine ressemblance avec celle de Krause et d'Ahrens. Suivant Bostrœm une société (« samhaelle ») est chose à distinguer strictement d'une association arbitraire. Ce n'est pas seulement un organisme vivant, dont les organes sont des hommes : c'est, tout ainsi que l'homme individuel en son véritable être, une idée divine ayant sa propre personnalité. Comme telle, il faut qu'elle ait aussi son monde

phénoménal particulier, monde dont nous ne pouvons cependant avoir aucune connaissance spéciale. Mais pour nous cette idée est reconnaissable et pour nous elle a un sens en tant que norme et objet de notre propre activité pratique. C'est de cette manière qu'elle se fait valoir dans notre conscience et opère au dehors dans notre monde phénoménal par l'intermédiaire de représentants. A ce titre d' « idée pratique » toute société est un principe de devoirs et de droits spéciaux, que nous n'avons pas en dehors d'elle; et précisément parce qu'il en est ainsi, il faut qu'elle soit elle-même foncièrement personnelle, car ne peut imposer une obligation ou conférer des droits à une volonté libre, qu'une volonté raisonnable qui lui soit supérieure. Aux sociétés ainsi conçues Bostrœm donne le nom de « personnalités morales », et il les divise en sociétés privées et sociétés publiques. Les sociétés privées — dont la première est la famille et la dernière ou la plus haute, le peuple — poursuivent des fins qui sont pareilles à la propre fin immédiate de l'homme individuel. Elles agissent toutes en vue de la culture morale, seulement de différents côtés et dans des cercles d'action de plus en plus vastes. A cette activité de sociétés privées non moins qu'à celle des individus la société publique, l'État doit donner la forme raisonnable. Cette forme raisonnable est le droit objectif, qui implique deux facteurs : autonomie et systématisation. D'où il suit que l'état ne doit pas seulement (par l'administration de la justice, en prenant ce mot au sens étroit) fixer et maintenir les limites des droits respectifs, mais aussi (par la diffusion de l'instruction et par l'administration des diverses ressources économiques) organiser l'œuvre de la civilisation. L'intérêt public ou, ce qui revient au même, le représentant de l'État doit être, en face de tous les intérêts privés, indépendant et libre, ce qui n'est pleinement réalisable que dans une monarchie héréditaire. Mais le peuple, lui aussi — pour autant qu'il possède la maturité requise, — doit avoir une représentation à laquelle incombe la tâche de contrôler le pouvoir public ou gouvernement, afin que celui-ci ne transgresse pas ses propres limites et n'empiète pas sur le domaine du peuple. Conséquemment la monarchie dite limitée ou constitutionnelle est la seule forme d'État rationnelle ou idéale. Au-dessus des États isolés il y a le système d'États, et on peut considérer toute l'humanité comme un système de systèmes d'États, bien que ce ne soit là malheureusement jusqu'ici qu'un idéal, dont il est cependant permis d'espérer de l'avenir la réalisation.

Maître très écouté et très goûté de la jeunesse universitaire, Bostrœm a conquis, à ce titre, une forte et durable influence sur toute la culture intellectuelle de son pays. Et il a eu un grand nombre de disciples dévoués qui se sont approprié les idées de leur maître et les ont développées en diverses directions avec plus ou moins de talent, d'esprit critique et d'originalité. Parmi ceux-ci, comme représentants de « l'école bostrœmienne », il suffira de nommer *Sigurd Ribbing* (1816-1899), *C. Y. Sahlin* (né en 1824), *Hans Edfeldt* (né en 1836), tous les trois professeurs à l'Université d'Upsal, et *Axel Nyblaeus* (1821-1899), professeur à

l'Université de Lund, auteur d'un ouvrage historique sur la pensée philosophique en Suède depuis la fin du XVIIIe siècle, ouvrage très érudit, grandement disposé et vraiment classique par son style limpide et élégant, mais qui, malheureusement, n'était pas achevé lorsqu'il mourut l'année dernière. Ajoutons que *J. J. Borelius* (né en 1823), professeur à Lund, a mis beaucoup de zèle et de sagacité à acclimater en Suède la philosophie hégélienne et à la défendre par des polémiques contre Ribbing et Bostrœm. Et arrêtons-nous là. Car il n'est pas dans les limites et n'entre point du reste dans le but de ce modeste mémoire ni de poursuivre le mouvement philosophique dans ma patrie jusqu'à nos jours, pour ainsi caractériser enfin la situation actuelle, qui est assez compliquée, ni d'apprécier ou même de discuter la valeur strictement scientifique des philosophèmes dont je viens de parler. Je n'ai voulu que raconter des faits historiques. Et j'ai cru devoir me borner à jeter un coup d'œil rétrospectif, bien rapide, à vol d'oiseau, sur la philosophie suédoise, telle qu'elle s'est développée dans la *première* moitié du XIXe siècle, ou, ce qui revient au même, à relever quelques idées fondamentales et caractéristiques de cette philosophie, originelle à plus d'un égard et même *nationale* dans un certain sens, qui, après avoir été fondée et inaugurée par Biberg et par Grubbe, a été mise en système par Bostrœm et mieux élaborée par ses disciples, et à indiquer en même temps les rapports historiques de cette philosophie nationale de la Suède avec le développement général de la philosophie moderne, surtout en Allemagne.

L'IDÉE ET LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE CHEZ AUG. COMTE

Par GUSTAVE BELOT,

Membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique,
Professeur au lycée Louis-le-Grand.

La philosophie de A. Comte est depuis quelques années l'objet d'un nouveau mouvement d'attention et une série d'importants travaux vient de lui être consacrée. Aux polémiques assez superficielles et assez stériles qui dominaient à son égard il y a quelque vingt ans ont succédé des études plus historiques et plus approfondies. Le recul du temps nous permet aujourd'hui un examen plus impartial. Il nous met en état, plus particulièrement, d'apprécier de quels résultats on peut être redevable à cette doctrine, et de la juger d'après sa conformité ou son désaccord avec l'évolution scientifique si considérable qui s'est produite pendant un demi-siècle, depuis que le positivisme a atteint sa complète expression. Jusqu'à quel point la science contemporaine s'est-elle inspirée du positivisme? Dans quelle mesure a-t-elle, au moins, suivi spontanément les voies que lui traçait, avec une si superbe assurance, le fondateur de cette philosophie? Voilà une question que, non contents

d'étudier le positivisme rétrospectivement, comme un simple fait appartenant au passé, comme un simple objet d'histoire, nous sommes aujourd'hui en droit et en état de nous poser.

Et aucune doctrine ne justifie mieux la prétention que peut avoir la critique de la juger à ce point de vue. Essentiellement historique dans son principe, sociologique dans ses intentions, elle est justiciable d'un critérium historique et sociologique. Si la science et la philosophie n'ont pas suivi la direction que le Positivisme leur assignait, si elles n'ont tenu aucun compte des limites qu'il leur imposait, si elles ont continué à s'aventurer sur les domaines qu'il prétendait leur interdire, ce serait pour une telle philosophie, puisqu'elle renonce à s'appuyer sur aucun autre principe que sur l'évolution même de l'esprit humain, un démenti dont elle aurait plus à souffrir qu'une doctrine plus critique ou plus spéculative. Se réclamant de l'histoire et de l'histoire seule, elle doit être vérifiée par l'histoire écoulée depuis qu'elle s'est affirmée, aussi bien que par l'histoire antérieure. A son égard la critique doctrinale ne fait que prolonger l'appréciation historique, et l'on peut la juger en elle-même, sans cesser d'être historien, en lui appliquant ses propres principes. Aug. Comte prédisait pour une époque très prochaine la conversion du monde civilisé à sa doctrine. Faisons la part grande à son impatience, aux illusions d'une foi robuste et d'un orgueil trop sincère pour qu'on lui refuse un large crédit d'indulgence : encore faudrait-il que, dans son évolution, la pensée contemporaine

fournît un commencement de vérification de cette doctrine, une sommaire justification de ses principes et de ses espérances.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de dire si la science d'Aug. Comte est à jour; la question serait naïve et injuste. Il est trop clair que, les découvertes s'ajoutant aux découvertes, A. Comte n'a pas à répondre devant le critique d'ignorances ou d'erreurs qui seraient celles de son temps. Encore faut-il remarquer que le contenu scientifique de l'œuvre de Comte non seulement ne le révèle guère comme un précurseur, à la façon dont l'ont été les Descartes, les Spinoza et les Leibniz, mais nous le montre, à bien des égards, en retard sur la science même de son temps. Plus qu'aucune autre pourtant, une philosophie qui se refuse à spéculer sur les fondements et les conditions de la science et par conséquent se réduit à en systématiser les résultats, est tenue de chercher dans l'étendue et dans la solidité de ses matériaux scientifiques les garanties les plus sérieuses.

Mais cette critique n'est pas celle que nous voulons aborder ici. Le positivisme est autre chose, dans son fond, qu'un résumé, toujours sujet à revision et à compléments, d'un état quelconque de la science. Il prétend bien être une philosophie de la science, et il est cela, sinon essentiellement, du moins de prime abord. A cette philosophie, nous avons le droit de demander jusqu'à quel point elle est ou non conforme à la pensée scientifique qu'elle avait la prétention de diriger.

I

Comment convient-il tout d'abord de comprendre l'ensemble de la philosophie positive? Quelle en est la structure générale et l'idée essentielle?

Il nous faut revenir sur le problème si souvent débattu de l'unité ou de la dualité de la carriere de Comte. Si, en effet, la pensée philosophique de Comte ne présente pas d'unité véritable, si les deux parties de son Positivisme, distinctes en tout état de cause, sont vraiment, non pas deux phases d'un même développement, mais deux philosophies différentes et même opposées, comme Mill et Littré nous ont habitué à le penser, la première de ces deux philosophies serait une philosophie de la science autonome et indépendante. Cette philosophie serait tenue de se suffire à elle-même, et l'on serait en droit de formuler à son égard des exigences plus rigoureuses encore que si elle n'est qu'un fragment d'une construction plus vaste. Ce serait diminuer encore la valeur de cette philosophie que de l'envisager ainsi à part.

L'unité de la carrière philosophique de A. Comte nous paraît pouvoir s'établir par des preuves tirées d'une part des déclarations mêmes de l'auteur, d'autre part d'une analyse de sa doctrine.

1. — Les déclarations de Comte pourraient parfois nous laisser perplexes. Il semble qu'il ait tenu, dans bien des

cas, à bien distinguer plutôt qu'à solidariser les deux parties de sa carrière, à faire ressortir le progrès accompli, suivant lui, de l'une à l'autre, la prépondérance du cœur, l'établissement d'une religion, etc. Et l'on comprend qu'il se complaise dans cette opposition à la fois pour des raisons tirées de l'intérêt même de sa doctrine, et pour des motifs résultant de son état d'âme. Tout d'abord, en effet, il lui importait de mettre en évidence les principes caractéristiques de sa philosophie politique et religieuse, à l'encontre de ceux qui refusaient de le suivre sur ce terrain nouveau. D'autre part il éprouvait une satisfaction intime, sensible en bien des passages, à pouvoir reporter sur le souvenir de Clotilde de Vaux et attribuer à son influence le plein épanouissement et la claire conscience d'une pensée, dont il savait d'ailleurs, à l'occasion, revendiquer très nettement le caractère personnel et spontané.

Mais il n'y a rien dans tout cela qui ressemble à l'affirmation d'une irréductible hétérogénéité des deux parties de sa philosophie. Loin de là, Comte a toujours expressément protesté contre une telle idée. Il a distingué, et il le devait, deux phases, deux opérations; mais elles sont pour lui complémentaires et non opposées. Il y a continuité, et non contradiction. Il qualifie de « sophistes » ceux qui prétendent trouver une dualité irréductible entre les deux parties de son œuvre et les juger séparément[1]; il rompt violemment avec Littré parce que celui-ci n'accepte

1. *Circulaire* de 1856.

que la philosophie scientifique du positivisme et rejette sa politique. Il réédite enfin, en 1854, dans le dernier volume de son *Système de Politique positive*, en appendice, ses opuscules de jeunesse[1], en sorte, dit-il, « qu'on ne saurait méconnaître l'unité de ma carrière en me voyant ainsi promise dès le début la systématisation que le présent traité pouvait seul réaliser[2]. »

2. — De fait, si maintenant nous jetons un coup d'œil sur la doctrine elle-même, nous voyons sans doute qu'elle éprouve d'une période à l'autre une évolution; certains traits s'accentuent, d'autres s'atténuent. On le voit par exemple effacer de plus en plus les articulations, primitivement si nettes, de sa classification des sciences pour ne laisser subsister, au nom de la synthèse subjective, que l'opposition générale de l'objet et du sujet, de la fatalité et de la spontanéité, du milieu et de l'homme. Il atténue la dépendance des sciences les unes à l'égard des autres pour insister sur les dépendances réciproques de l'homme et des choses. Mais ce sont là des nuances qui, d'ailleurs, nous le verrons, ont leur explication, et il reste que le plan d'ensemble de l'œuvre est arrêté dès le début. Comte, pour employer son propre style, est un *systématique* plutôt qu'un *spontané*. Sa création philosophique ne ressemble pas à

1. C'est sous ce titre d'*Appendice général* que, pour plus de brièveté, nous les citerons au cours de cet article, avec la pagination spéciale qui leur est attribuée dans le 4e volume de *Système de Politique positive*.

2. *Appendice général*, préface, p. 3. Nous citerons le *Cours de Philosophie* d'après la 3e édit. (1869); le *Système de Politique positive* d'après la 3e édit. (1890), le *Discours* et le *Catéchisme sur l'Esprit positif*, d'après les éditions originales (1844 et 1852).

l'éclosion naturelle du système d'un Leibniz, « fulgurant » ses idées sans plan arrêté, suivant les occasions les plus diverses et souvent sur des sollicitations venues du dehors. Comte sait d'emblée où il va; il n'attend pas plus d'être provoqué par les circonstances qu'il ne se laisse détourner par elles. Son système, comme toute sa vie d'ailleurs, apparaît comme un produit voulu, une œuvre calculée, « not a growth, but a manufacture », pour lui appliquer une formule spencérienne; et il n'est pas étonnant qu'étant ainsi fait, le fondateur de la sociologie ait aussi cru, beaucoup plus que ses héritiers, à la « manufacture » sociale, à la possibilité des créations politiques « systématiques » et artificielles. Une telle manière de philosopher comporte, dès lors, non une série d'expressions d'ensemble, de formules intégrales, plus ou moins développées et variées, mais beaucoup plutôt une série d'opérations successives, et nettement distinguées d'avance. C'est bien ce que nous trouvons ici.

Si Littré se fût montré, nous ne disons pas disciple plus fidèle, mais simplement historien plus exact et impartial, il n'aurait pas commis une erreur d'interprétation qui implique une véritable erreur de date. Il aurait vu que ce qu'il appelle la substitution de la méthode objective date non pas de 1854 ni même de la crise sentimentale de 1845, mais que, annoncée dès le début, elle est très expressément formulée dès 1842 dans le VIe volume du *Cours*[1]. Comte,

1. VI, p. 571, 58e leçon : Appréciation finale de l'ensemble de la méthode positive.

se demandant laquelle des deux sciences extrêmes de la série doit présider à la systématisation de l'ensemble, se prononce à ce moment déjà, avec énergie, contre une synthèse objective (mathématique) en faveur d'une synthèse subjective (sociale) et indique quelles modifications et corrections l'adoption du point de vue social l'a amené à introduire dans sa philosophie des sciences. Pour Comte il y avait donc non point le remplacement d'une méthode par une autre, mais une interversion de point de vue que lui rendait inévitable, nous le montrerons, l'absence de toute philosophie de la connaissance, et qui devait se produire dès que la sociologie était constituée, par cela même que la science n'avait jamais été envisagée elle-même par Comte que comme un produit social.

On pourrait tirer une objection sérieuse contre l'unité de la carrière de Comte de ce fait incontesté que, jusqu'en 1845, on ne voit pas Comte parler d'une religion positive[1], tandis qu'à partir de cette date il adopte le mot et l'idée avec toute la série des termes qu'il entraîne : dogme, culte, grand-prêtre, etc. Il y a plus : il s'était séparé de Saint-Simon à cause de la place que celui-ci avait faite à une religion qui pourtant n'avait certes rien de théologique ni même de métaphysique; et seize ans plus tard encore il écrivait que toute religion est nécessairement surnaturelle[2]. Il est donc certain qu'il répugnait, avant 1845, à l'emploi du mot religion dans un sens adapté à sa philosophie. Mais

1. Cf. Littré, *Aug. Comte*, p. 508.
2. *Cours*, IV, p. 63 (1838).

cet important changement est lui-même dans la logique de la doctrine. Tant que la sociologie n'est pas constituée, Comte doit redouter les associations d'idées théologiques que devait susciter chez tous et que suscitait sans nul doute chez lui-même le mot de religion. Mais tout devait changer à ses yeux si, comme il le croyait, la sociologie était constituée et pouvait dès lors fournir les bases d'une religion parfaitement positive. On sait avec quelle naïve confiance dans la vérité et la puissance persuasive de sa doctrine Comte imaginait le monde converti au positivisme. Les dangereuses associations d'idées devaient lui sembler dissoutes et « irrévocablement » impuissantes à se reproduire à la claire lumière de la positivité triomphante.

Sur ce point d'ailleurs, comme sur le précédent, les transitions sont loin de faire défaut. D'une part, en effet, il n'est pas devenu après 1845 plus indulgent pour la théologie qu'il ne l'avait été auparavant. Mais inversement il n'avait jamais cessé de proclamer, avant 1845, la valeur sociale de la religion et du catholicisme en particulier. Il déplore en 1826 les conséquences anarchiques de la chute du système théologique : la dissolution de la morale privée et publique, le matérialisme social, le despotisme administratif[1]. Et l'un des plus pénétrants analystes de la pensée de Comte a fait voir que ses projets d'alliance avec l'Église contre la libre-pensée, la métaphysique dissolvante et le protestantisme, projets repris en 1857, dataient de loin et

1. *Appendice général*, p. 184, 205-210.

reparaissent à plusieurs intervalles[1]. Plus précisément enfin on voit, dès le *Cours* même, apparaître très nettement l'idée de substituer l'humanité à Dieu comme principe d'ordre moral et social[2].

Ainsi ni le changement de méthode ni l'apparition de la religion ne permettent de parler d'une véritable dualité dans la carrière de A. Comte. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'il y a deux moments distincts d'une œuvre unique, deux versants dont le sommet est occupé par la sociologie qui couronne la science et organise l'action.

Sans doute il faut avouer qu'il y a une modification dans l'attitude du philosophe et une nuance nouvelle dans sa mentalité. La recherche intellectuelle désintéressée domine dans la première période, le sentiment dans la seconde; l'observation directe est la méthode essentielle du *Cours*, le raisonnement tend à la remplacer dans le *Système*[3]. Mais si frappante que soit cette transformation dans l'état mental personnel d'A. Comte, toujours empressé d'ailleurs à transformer en principes philosophiques les événements même les plus contingents de sa vie, et à les incorporer à son système[4], il n'en résulte nullement une contradiction dans le système lui-même. Elle ne s'y manifeste que comme la différence naturelle qui distingue dans une œuvre la préparation des moyens de l'élaboration des résultats. Un homme ne se contredit pas parce qu'il croit pouvoir jouir

1. Cf. Dumas, *Revue de Paris*, mai 1898, p. 561.
2. *Cours*, VI, p. 589.
3. *Politique positive*, IV, p. 225.
4. Cf. Dumas, L'état mental d'A. Comte, *Revue philosophique*, 1898, I.

dans sa vieillesse des rentes qu'il s'est amassées par le travail de l'âge mûr. A partir d'une certaine date A. Comte a de même jugé qu'il avait assez acquis, et il a voulu organiser, convaincu qu'il était en possession de principes suffisamment solides et définitifs. Loin de pouvoir dire que Comte se soit contredit, on peut même s'étonner combien il a peu varié. Sa transformation est morale et sentimentale, non intellectuelle. Ses idées fondamentales, d'un bout à l'autre de sa carrière, sont d'une fixité qui va jusqu'à la monotonie. Conformément à son principe qui subordonnait le progrès à l'ordre, il a toujours fait effort pour faire entrer ce qu'il pouvait trouver de nouveau dans les formules anciennes et les cadres déjà fixés, redoutant même toujours des acquisitions qui l'auraient obligé à déranger l'ordre précédemment établi.

II

Nous devions établir d'abord historiquement l'unité du système; elle résultera plus sûrement encore de la possibilité d'en tracer le plan d'ensemble. C'est ce qu'il nous faut faire maintenant pour déterminer l'idée et la méthode de cette philosophie et la place qu'y tient la science.

Nous en présenterons les principaux éléments dans l'ordre de la subordination des moyens aux fins, qui semble bien être celui même où ils se sont présentés dans l'esprit systématique de l'auteur[1].

1. Voir à cet égard en particulier le tableau tracé, par Comte lui-même, de

1. — Le but final, nettement visé dès le début, est la *réorganisation de l'humanité*, ou plus précisément de la société européenne occidentale, dont l'hégémonie sur la race entière est ainsi dès le début postulée comme nécessaire et comme certaine. Tout progrès procédant pour A. Comte de haut en bas, toute réforme allant du supérieur à l'inférieur, réorganiser la partie la plus avancée de l'humanité, c'est virtuellement réorganiser l'humanité entière.

Rendue nécessaire par la chute du système théologique qui, à sa façon, avait assuré provisoirement la discipline mentale et l'unité politique des sociétés, cette réorganisation ne peut reposer que sur une nouvelle discipline mentale, et non sur une modification tout extérieure des institutions[1]. Toute tentative de réorganiser directement l'ordre politique sans cette préparation intérieure lui paraît condamnée d'avance, et l'histoire nous montre, suivant lui, que jamais un système politique ne s'est ainsi produit du premier jet, mais que son apparition est toujours précédée d'une transformation de la mentalité. Tout régime politique repose sur un fondement psychosocial préformé[2]. Ce qui manque à notre temps c'est une suffisante homogénéité de pensée, soit entre les esprits, soit même dans chaque esprit à l'égard d'objets divers. C'est cette double homogénéité qu'il s'agit de reconstituer sur des bases nouvelles en triomphant avant

l'ensemble de son œuvre dans la « Conclusion totale » de son *Système de Politique positive*, IV, p. 530.

1. *Appendice général*, p. 184, 63. *Discours*, p. 77.
2. *Appendice général*, p. 61 (1822). Cf. 200 sqq. (1826).

tout de l'esprit métaphysique, critique et individualiste qui l'a dissoute.

2. — Cette reconstitution, il ne faut pas l'attendre comme le feraient volontiers les économistes dans le domaine industriel[1], d'une adaptation toute « spontanée ». Il faut qu'elle soit « systématique », c'est-à-dire voulue, consciente. Les « idées », c'est-à-dire surtout le conscient par opposition à l'inconscient, « gouvernent le monde ». La réorganisation ne peut donc émaner du peuple, mais seulement d'un *pouvoir spirituel*, c'est-à-dire d'une élite de penseurs qui, à vrai dire, devront, pour y réussir, retrouver un mode de penser vraiment populaire, et où le bon sens universel puisse immédiatement se reconnaître. Mais, par lui-même, le peuple peut bien se prononcer sur les besoins et sur les fins, et à cet égard une unanimité relative existe déjà ; ce n'est pas lui qui peut indiquer les moyens[2]. « C'est pour le peuple que la question se résoudra, mais il y restera extérieur et passif[3]. » Il s'agit donc de reconstituer un *pouvoir spirituel*.

3. — Mais il faudrait à ce pouvoir une doctrine, une règle certaine. Il faut donc une *politique positive*, *scientifique*. Celle qui règne aujourd'hui est « vague, injugeable, mystérieuse ». La seule qui soit encore fondée sur de véritables principes, qui soit une forme d'autorité sociale, est théologique et par conséquent caduque : le peuple n'est pas

1. Cf. *ibid.*, p. 209 et *passim*. A. Comte s'est beaucoup répété, nous ne signalons sur chaque point qu'un petit nombre de textes caractéristiques.
2. *Appendice général*, p. 2-3 : séparation entre les opinions et les désirs (1819).
3. *Appendice général*, p. 42 (1820).

théologien[1]. C'est une politique de secte, un système de privilégiés, et l'ancien pouvoir spirituel n'étant plus adapté à la mentalité générale, a perdu ses droits à gouverner. La défiance du peuple à son égard est donc justifiée. Mais à son tour cette défiance s'est formulée en des principes tels que la souveraineté du peuple et la liberté de conscience, dont la valeur est toute négative : ce sont des « machines de guerre », non des principes de réorganisation spirituelle et sociale. Une sociologie scientifique, au contraire, fonderait l'autorité du pouvoir spirituel et obtiendrait l'obéissance volontaire du peuple dont l'assentiment à une vérité positive serait spontané. L'esprit du peuple est essentiellement positif et l'alliance est naturelle entre le prolétariat et la science positive[2]. L'action de l'homme sur la nature est déjà largement assurée par les sciences existantes; il s'agit, par la constitution de la sociologie positive, d'assurer maintenant l'action de l'homme sur l'homme, ou mieux de l'humanité sur l'homme.

4. — A son tour enfin cette politique vraiment positive, susceptible de s'imposer à une « foi raisonnable » et de fonder, en dehors de toute contrainte une autorité spirituelle spontanément obéie, ne peut se constituer que moyennant une *réorganisation intégrale de la science humaine*. Objectivement, la sociologie ne fait que la prolonger. D'ailleurs il s'agit moins de réorganiser les sciences antérieures qui spontanément ont atteint le stade positif,

1. Cf. *Discours*, p. 52.
2. *Discours*, p. 83. *Politique positive*, I, p. 326.

que de se rendre compte de ce qui constitue leur positivité et de les coordonner entre elles en un seul système en vertu de cette posivité même, de manière à pouvoir avec sûreté prolonger la connaissance positive sur le terrain nouveau qu'elle veut conquérir.

En même temps que la réorganisation de la science est la condition proprement « scientifique » de la constitution de la sociologie positive, elle est une condition « logique », pour parler le style de Comte (c'est-à-dire au fond psychologique et pédagogique) de l'action efficace de la politique correspondante. Il ne s'agit pas seulement d'atteindre une *vérité* sociologique, il s'agit aussi de préparer les esprits à en subir l' « ascendant » pratique. Par là sera enfin obtenue cette discipline mentale générale qu'il s'agissait dès le début d'organiser.

Ainsi l'idée du « régime » précède et domine chez Comte la découverte et la détermination du « dogme ». Sera vrai et désirable le dogme qui rendra possible le régime. C'est son aptitude sociale qui pour Comte est le critère supérieur de la valeur de la positivité. La Philosophie des sciences n'est donc pour lui qu'un moyen et non une fin. Le Kantisme juge un principe à sa nécessité pour organiser la science. Comte apprécie la valeur scientifique d'un mode de penser à son pouvoir d'organiser la société.

III

Comte aborde donc la science en sociologue avant d'aborder la sociologie en savant. La science n'est pour lui qu'un grand fait de l'histoire humaine et relève d'un critère à la fois historique et social.

On aperçoit aisément dans l'ensemble de la pensée moderne deux principales manières d'envisager la science. Ou bien on considère l'esprit qui la construit et l'on procède à la critique de la pensée et de ses principes. C'est la méthode réflexive qui relève de Kant. Ou bien on considère l'objet plutôt que la science, l'univers plutôt que l'esprit, et l'on s'efforce de constituer la philosophie de la science sous la forme d'une cosmologie générale; c'est la manière d'un Spencer. Ni l'une ni l'autre méthode n'est celle de Comte. Sa philosophie de la science n'est ni une philosophie de l'esprit ni une philosophie de l'univers. Qu'elle ne rentre pas dans le premier genre, c'est trop évident, et nous montrerons tout à l'heure à quel point toute idée d'une critique a été étrangère à l'esprit de Comte. Il est même presque aussi éloigné d'une analyse idéologique et psychologique comme celle d'un Locke ou d'un Hume que d'une critique proprement dite. Mais la philosophie scientifique de Comte ne ressemble pas davantage à celle d'un Spencer. Littré, à cet égard, ne paraît pas avoir vu juste, lorsque, dans sa réponse à Mill, il prétend que le positivisme n'est

pas une philosophie de l'esprit, mais une philosophie du monde[1]. Elle n'est pas plus cosmologique que logique : elle est sociale et historique.

Pour A. Comte, la science est uniquement un *fait de l'histoire*. Il l'aborde directement comme une donnée de l'expérience collective; c'est une chose sociale au même titre qu'une religion ou un régime politique. Tout en se proposant d'en ramener l'ensemble à une certaine unité fournie elle-même par l'histoire, A. Comte *suppose la science faite*, quant à l'essentiel, et jusqu'à la sociologie exclusivement. Il ne s'agit que de la dégager et de la définir, et c'est la sociologie seule qui le permet en nous montrant quels sont les modes de la pensée qui disparaissent et tombent en « désuétude », quelle est celle au contraire qui se présente comme stable et comme définitive. Ainsi c'est l'histoire, paradoxe étrange, qui révèle du définitif; c'est l'histoire, domaine du contingent, qui définit la rationalité[2]. C'est finalement le fait qui juge que le fait est souverain. A sa formule qui ramène le progrès à n'être que le développement de l'ordre, A. Comte ajoute que « seul le progrès offre aussi la manifestation décisive de l'ordre[3] ». Cette formule se comprend particulièrement bien dans son application à la philosophie scientifique de Comte. C'est en effet le progrès des sciences, qui seul fonde chez A. Comte le prin-

1. Littré, *A. Comte* et *Stuart Mill*, 1867, p. 9 sq.
2. *Cours*, IV, p. 377. « La méthode historique est donc destinée, en dominant désormais l'usage systématique de toutes les autres méthodes scientifiques quelconques, à leur procurer la pleine rationalité qui leur manque essentiellement encore. »
3. *Politique positive*, I, p. 63; p. 105, etc.

cipe de l'ordre scientifique, c'est-à-dire la positivité; c'est l'histoire des sciences qui nous les montrerait s'acheminant toutes vers une forme qu'elles ne dépassent jamais et nous permettrait par suite de considérer cette forme comme s'imposant d'une manière universelle et définitive à la pensée.

Il est clair que, dans ces conditions, l'idée même d'une critique ne peut surgir dans l'esprit de Comte. A quel point il a été incapable d'en imaginer même la possibilité, c'est ce qu'on aurait peine à concevoir si l'on perdait de vue, avec Littré, les intentions toutes sociologiques de cette philosophie pour n'y voir qu'une philosophie de la science. On enlève au Comtisme, en adoptant ce point de vue, sa meilleure excuse. On ne pourrait que rester stupéfait de voir à quel point il a ignoré, d'une manière aussi « spontanée » que « systématique », tous les problèmes critiques : ni l'unité de la science, ni la nature de son objet, ni ses limites n'ont été de sa part l'objet d'une théorie explicite, ni même d'une définition satisfaisante.

1. — L'unité de la science, tout d'abord, il la postule, puisqu'il prétend organiser la science. Cette unité, un kantien la fonde sur la nature même de la pensée qui embrasse nécessairement tout le savoir; un spencérien la fait reposer sur une hypothèse cosmologique, sur l'évolution qui relie entre eux tous les domaines de la nature. Comte repousse naturellement la première solution, en confondant d'ailleurs la critique avec l'observation psychologique[1]. Mais on

1. *Cours*, VI, p. 604-5.

sait d'autre part comment il repousse non seulement le concept de l'Univers[1], mais toute conception d'une évolution ou d'une continuité parfaite qui tendrait à réduire les sciences les unes aux autres, à expliquer le supérieur par l'inférieur, conception que, avec un sens philosophique réel d'ailleurs, il qualifie de matérialiste[2]. Il n'aperçoit pas la contradiction qu'il y aurait à vouloir maintenir cette thèse, et à proclamer en même temps le rejet par la science de la catégorie de qualité et la réduction de la qualité à la quantité[3]. Il ne se demande pas quelle conception est possible d'une dépendance dans l'hétérogénéité. Il ne suffit pas de dire, par exemple, comme le fait Mill : les lois physiques ne sont pas démenties dans le domaine chimique et voilà tout. Car il n'y a pas simple juxtaposition ou la superposition de deux séries de lois; elles interfèrent constamment : les phénomènes physiques, chaleur, pression, électricité conditionnent les phénomènes chimiques, et les phénomènes chimiques donnent lieu inversement à des phénomènes physiques. Il est impossible par conséquent de définir un phénomène ou une loi chimiques par des termes purement chimiques et sans englober dans la définition des facteurs physiques (cf. électrochimie, thermochimie, cryoscopie). Il y a donc entre deux domaines de la science autre chose qu'une dépendance historique et un conditionnement pédagogique des études; il y a une sorte de communication

1. *Cours*, II, p. 120.
2. *Politique positive*, I, p. 50.
3. *Cours*, I, p. 112. *Politique positive*, II, p. 444.

des deux domaines *dans le réel* sur laquelle Comte ne s'explique pas.

De l'unité de la science et de la subordination des sciences aussi bien que de leur irréductibilité nous n'avons donc, de la part de Comte qu'une idée très confuse et qu'il n'a jamais éprouvé le besoin d'éclaircir parfaitement. En réalité, chez lui la distinction des sciences apparaît comme fondée avant tout sur la nécessité pratique de s'en tenir à des *principes propres* si l'on veut arriver à formuler un système de lois. La prétention à réduire amène au contraire nécessairement à chercher au delà des lois, pour rendre compte des lois elles mêmes, des causes, des agents ou des éléments dont la recherche serait suivant lui entachée de métaphysique. Pour lui, par exemple, il faut s'en tenir à la *lumière comme lumière* pour constituer une optique utilisable, constituée par des lois purement *optiques* de réflexion de réfraction, etc.; et il écarte toute hypothèse ultérieure, aussi bien d'émission que d'ondulation, comme chimérique et métaphysique. Il ne se demande pas s'il ne reconstitue pas ainsi des entités qui, dès qu'on ne les considérerait pas comme provisoires seraient beaucoup plus métaphysiques que celles qu'il écarte. Il est pressé d'organiser, de légiférer, et pour cela, il préfère organiser lesapparences immédiates que d'orienter la science vers l'interprétation des apparences. Venu quelques siècles plus tôt, il aurait sans doute préféré la cosmographie à l'astronomie. La division des sciences est donc chez lui une simple condition de la pratique scientifique en même temps qu'un simple produit

empirique et historique. Il s'en tient à « présenter comme distinctes les sciences que la marche effective de l'esprit humain a conduit, sans dessein prémédité, à cultiver séparément [1] ».

C'est pourquoi aussi la subordination hiérarchique des sciences n'a chez Comte, qu'une valeur toute relative et provisoire. Il lui fait subir des remaniements successifs qui l'effacent progressivement pour ne laisser subsister qu'un ensemble dont toute l'unité et toute la systématisation se réduisent à l'homogénéité de la synthèse subjective, c'est-à-dire à celle qui résulte du point de vue tout humain et social sous lequel toutes les sciences sont successivement envisagées. A la distinction objective des sciences se substitue progressivement la simple opposition de l'homme et du monde; à l'idée d'une dépendance ordonnée des sciences et par conséquent, semblait-il, des diverses parties de la nature, se substitue l'idée de la dépendance réciproque de l'homme et du monde [2]. Et il va jusqu'à écrire : « On ne saurait objectivement fixer ce nombre des sciences puisque la généralisation des pensées convient autant à la théorie que la séparation des actes à la pratique. Au fond le nom consacré pour chaque science désigne seulement le groupe de spéculations dont l'unité se trouve suffisamment reconnue, ce qui doit varier avec le temps et les esprits. Subjectivement appréciée la division des sciences

1. *Cours*, I, p. 176.
2. Comparer les textes successifs du *Cours*, du *Discours* (103), du *Catéchisme* (63), de la *Politique*, I, p. 437; II, p. 432; IV, p. 187.

ne comporte pas plus de fixité vu qu'elle n'indique alors que les différentes stations de l'intelligence dans une course encyclopédique qui peut toujours être continue quel qu'y soit le nombre des phases[1] ». Que devient alors la grande « loi encyclopédique »? Et pourtant on ne peut dire qu'il y ait là, absolument de la part de Comte, une infidélité à sa pensée; c'est la conséquence logique de l'absence de tout fondement, soit critique, soit cosmologique de sa doctrine et de son caractère purement social. Si, en effet, la hiérarchie des sciences n'a d'autre base que la loi historique de leur développement et de leur passage à l'état positif, une fois la positivité obtenue dans toute l'étendue de la connaissance, une fois atteint dans tous les domaines de la science l'état qui doit être définitif pour la pensée, cette loi de développement et de dépendance chronologique n'aurait plus que la valeur d'un simple souvenir historique sans portée intrinsèque. On comprend dès lors qu'au fur et à mesure qu'il se place plus complètement dans l'hypothèse d'une humanité arrivée à la positivité intégrale, A. Comte voie s'effacer à ses yeux la rigueur et l'importance de la hiérarchie scientifique. La loi des trois états et la loi encyclopédique semblent vouées à cette singulière destinée de sombrer dans leur propre triomphe. Plus elles sont historiquement vraies, plus elles sont condamnées à disparaître du domaine de la réalité.

Ainsi l'on voit combien l'organisation de la science est

1. *Politique positive*, IV, p. 187.

fragile dans la théorie de Comte, et combien, lui-même, malgré l'intensité de la conviction première et la persistance de l'allure dogmatique de ses affirmations, a de peine à trouver une assiette définitive.

2. — A plus forte raison ne songe-t-il pas à examiner sa confiance dans la possibilité de la science ni la nature et la valeur des conditions qu'il lui reconnaît. Le déterminisme universel, tout d'abord, est affirmé avec force, mais sans souci d'une justification quelconque. Ou plutôt la seule justification qu'il en présente et qu'il puisse en imaginer est tirée de son succès même. Le déterminisme pour lui est un fait, c'est un résultat, non un principe[1].

Il n'est pas étonnant que dès lors Comte redoute la recherche de l'extrême précision qui ferait évanouir successivement toutes les formules approximatives des rapports des phénomènes. Le thermomètre métallique lui paraît gênant par ce qu'il nous révèle « d'immenses et perpétuelles oscillations dans des mouvements de température que nous supposons, et avec raison, continus »[2]. Le microscope l'inquiète, et même l'indigne parce qu'en nous permettant de pousser nos recherches anatomiques des tissus aux cellules, il risque de compromettre la « rigoureuse unité scientifique » où nous atteignons plus aisément (pense-t-il) si nous nous en tenons aux tissus. Tout ce qui dépasse ici cette ordonnance claire et superficielle que détruirait une « vaine curiosité » lui apparaît comme « métaphysique », « fantas-

1. *Politique positive*, I, p. 25.
2. *Cours*, VI, p. 638.

tique », « irrationnel », « vague, arbitraire et inaccessible »[1]. Il faut enfin savoir « rejeter les faits inopportuns » qui viendraient déranger nos constructions « au nom d'une vaine exactitude que l'application n'exigerait pas »[2].

On se demande si le déterminisme ainsi compris, loin d'être la forme de la science, ne commencerait pas à être la forme de l'ignorance, et s'il n'exige pas, pour se maintenir, qu'on se contente d'envisager toutes choses en gros. Par instants Comte semble entrevoir pourtant une théorie du déterminisme qui fait songer à celles des empiristes anglais. Il indique, par exemple, d'après Destutt de Tracy, qu'aucune science ne serait possible si nos états mentals n'étaient assujettis à un ordre régulier[3]. Ce serait alors sa confiance dans la science biologique et le déterminisme mental qui viendrait fonder sa confiance dans la science objective; dans sa théorie cependant la positivité des sciences cosmologiques précède et fonde celle des sciences biologiques et sociales. Aussi Comte ne pousse-t-il pas plus loin cette velléité de philosophie empiristique. C'est que Hume et ses imitateurs sont des métaphysiciens, au sens où le XVIIIe siècle et au sens où Comte lui-même prennent ce mot; ils se posent le problème. Comte ne se le pose pas; il deviendrait alors métaphysicien. Ainsi le principe du déterminisme reste, chez Comte, non seulement quelque chose de vague, mais quelque chose d'instable et d'incertain. C'est un véritable

1. *Cours*, III, p. 369. Cf., sur tous ces points, Fouillée : *Le Mouvement positiviste*, p. 368. V. aussi *Catéchisme*, p. 71, sur « l'heureuse ignorance » des femmes.
2. *Politique positive*, III, p. 25.
3. *Cours*, VI, p. 659. Cf. *Catéchisme*, p. 14.

objet de foi, et l'on ne doit pas s'étonner de voir que cette foi finit par être assez chancelante[1]. Ici encore, ce qu'on prendrait volontiers dans l'école de Littré comme une infidélité de Comte à sa doctrine, n'en est que le couronnement; ce n'est pas une inconséquence, c'est la conséquence naturelle de l'attitude adoptée dès le début.

3. — Comte définit-il mieux l'objet et les limites de la science positive? M. Fouillée a montré[2] que Comte n'a analysé avec précision ni l'idée de *fait* ni l'idée de *loi* par lesquelles il définit l'objet de la science positive, ni celle de *propriété* qu'il fait constamment intervenir, et dont il n'aperçoit pas la parenté avec les essences métaphysiques qu'il condamne. Il est inutile d'y revenir.

Les idées de *Réel* et d'*Observable* par lesquelles, entre autres, il définit la positivité ne sont pas mieux fixées. Toutes ces idées sont sans cesse juxtaposées et confondues, jamais définies. Le réel, c'est le fait; mais la loi aussi est réelle; elle est donc identifiée à un fait et considérée comme objet d'observation[3]. Que de problèmes suscités par ces identifications que Comte formule ainsi en passant et comme choses parfaitement claires ou même évidentes! En quel sens une loi peut-elle être considérée comme un fait observable? Dans quelle mesure peut-on même établir, comme Comte semble le vouloir, une parfaite coïncidence entre les deux idées de *fait* et d'*observable*? S'agit-il de ce

1. Cf. *Politique positive*, II, p. 431, 588.
2. *Mouvement positiviste*, p. 7 sq.
3. *Politique positive*, I, p. 25; VI, p. 600.

qui, par nature et en général, est propre à devenir objet d'observation, ou de ce qui, en fait, avec les moyens dont nous disposons à un moment donné, peut tomber sous les prises de notre observation? Est-ce, par exemple, par des conditions de temps et d'espace qu'il faut définir l'accessible ou l'inaccessible? C'est ce que paraît penser Littré. Mais alors il aurait fallu, avant Bunsen et Kirchhoff, considérer comme appartenant au domaine de l'inaccessible et de la métaphysique toutes les connaissances que nous a procurées la spectroscopie. Le domaine respectif de la science et de la métaphysique dépendrait des progrès de l'optique ou de l'invention d'une nouvelle méthode géologique ou astronomique! Pourtant il semble bien que faute d'un examen un peu approfondi de ces notions, telle soit à peu près l'idée qu'A. Comte acceptait. De fait on peut dire qu'une bonne moitié de la science actuelle, ou tout au moins des hypothèses les plus fécondes dont elle s'est inspirée aurait été ou a été rejetée par Comte comme appartenant au domaine de l'inaccessible. De même que le positif n'est en somme finalement défini que par le succès, l'irrationalité ou le caractère chimérique d'une théorie ne sont établis que par son échec[2]. Singulière appréciation de la part d'un théoricien dont toute la philosophie repose sur une histoire des progrès mêmes des sciences et qui fait de la relativité un des caractères essentiels de la positivité. On se demande quels progrès aurait jamais faits la science, si, positiviste avant

1. *Mill et Comte*, p. 13.
2. Par exemple, *Cours*, I, p. 17.

l'heure, elle avait toujours considéré comme inaccessible tout ce qu'elle ne réussissait pas à atteindre.

4. — Étrangère à toute critique du savoir, cette philosophie l'est presque autant à toute logique. On sait que Comte n'admet pas qu'une logique puisse se constituer indépendamment et en dehors de la science[1]. On lui accordera aisément qu'en fait la logique des sciences ne se constitue pas à l'état isolé, mais qu'elle est constamment conditionnée par la pratique de la science et par ses progrès. C'est ce qu'admet tout naturellement un Stuart-Mill[2]; mais c'est ce qu'un rationaliste même n'a aucune raison de nier absolument puisque, même si la raison n'est pas un produit de l'expérience, il faut pourtant bien qu'elle s'exerce pour se connaître.

Mais pour Comte, il n'y avait pas non plus de motif absolu qui dût lui interdire l'analyse, au moins dans la science faite ou se faisant, des procédés de la recherche et des conditions de la preuve expérimentale. N'est-ce pas chez lui un principe constant que si l'activité « spontanée » devance l'activité « systématique », celle-ci est cependant supérieure à la première et qu'elle accélère le progrès? Comte pouvait donc au moins tenter de constituer une méthodologie. On sait pourtant combien sont restées faibles et peu intéressantes ses indications à cet égard[3], tant son esprit y répugnait. Ne trouver par exemple à relever dans la

1. *Cours*, I, p. 29; VI, p. 652, etc.
2. *Logique*, l. VI, ch. I, p. 2 de notre édition.
3. 58e *Leçon*.

méthode de la chimie, comme constituant tout son apport logique, que l'art des nomenclatures systématiques, est évidemment une pauvreté.

Pour bien comprendre cette attitude de Comte à l'égard de la logique il convient de prendre garde qu'à ses yeux la logique, considérée en dehors de la science, ne pouvait être que de la psychologie, et qu'il l'englobe naturellement dans l'aversion qu'il professait pour celle-ci [1]. Faire de la logique ce serait retomber dans « l'évidente absurdité de la supposition d'un homme se regardant penser ». Quand, par suite, il parle de la valeur logique d'une science, il est aisé de s'apercevoir que sous ce terme il entend en outre sa valeur *pédagogique*, l'utilité qu'elle peut avoir pour la culture de l'esprit, la discipline qu'elle exerce sur nos facultés intellectuelles. On comprend dès lors que la logique ainsi entendue ne puisse sans contradiction être isolée de la science : cela équivaudrait à dire que la culture de l'esprit peut se produire à vide, et que nos facultés peuvent s'exercer sans une matière appropriée. Admettre une logique dans le sens ordinaire du mot c'est admettre, dans quelque mesure, que l'esprit trouve en lui-même les conditions de la science, ce qui, pour A. Comte, au premier stade de sa philosophie, devait paraître absurde. Au point de vue pédagogique c'est au contraire l'esprit qui apparaît comme un produit de la science, ce sont ses diverses aptitudes qui résultent de l'étude des diverses sciences.

1. Cf. *Cours*, I, p. 29 et *passim*.

Pour être juste, il faut reconnaître que cette logique à laquelle Comte semble si peu penser tout d'abord, il finit par l'esquisser tardivement, en 1854 [1]. Conformément à l'allure générale du système, cette sorte de « Philosophie première » apparaît la dernière, comme un résultat de toute l'élaboration antérieure. Elle n'en offre pas moins une forme très systématique, et même une sorte de régularité et de symétrie un peu artificielles qui font songer au tableau kantien des catégories et des concepts; et cela même nous révèle ce qu'il y avait de rationalisme instinctif dans le tempérament d'A. Comte, sous le naïf empirisme de la doctrine. Nous voulons parler de son exposition des « quinze lois encyclopédiques destinées dans l'état normal à guider partout la spéculation théorique et même à assister la raison pratique [2] ». Comte arrive donc à reconnaître ici que la logique *guide* la spéculation et n'est pas si indissolublement liée au contenu même du savoir, à la « doctrine », qu'il le prétendait tout d'abord. Mais il y a plus : il met au premier plan, dans son tableau, les exigences de l'esprit, comme « le principe vraiment fondamental qui prescrit de former l'hypothèse la plus simple » et déclare que le principe de l'immutabilité des lois présente une certitude subjective plus incontestable encore que sa certitude objective, puisque « celle-ci résultera toujours d'une induction purement empirique quoique devenue depuis long-

1. *Politique positive*, IV, p. 160 sqq. : *Avenir humain*, ch. III : Tableau général de l'existence théorique d'après la conception relative de l'ordre universel, ou systématisation finale du dogme positif.
2. *Ibid.*, p. 181.

temps irrésistible, du moins envers le spectacle inférieur; tandis que celle-là repose naturellement sur des motifs rationnels ». Sans doute il ne faut pas se laisser duper par les mots et attribuer aux expressions de « subjectivité » de « motifs rationnels » une signification kantienne très éloignée de la pensée de Comte. Il reste cependant que non seulement Comte a fini par constituer, sous une forme abstraite et distincte une sorte de théorie générale de la pensée scientifique, mais que, dans cette théorie, il a reconnu expressément, à sa façon, la priorité des exigences logiques; « la méthode ayant à tous égards plus de prix que la doctrine[1] », et l'impossibilité d'atteindre une parfaite certitude par la voie du pur empirisme. Il semble que, si elle en eût eu le temps, la philosophie de Comte eût évolué dans le sens d'une expression théorique plus adéquate de ses tendances naturelles à la systématisation logique des principes; et il est en tout cas remarquable que la forme la plus approchée qu'on trouve chez lui d'une sorte de rationalisme se rencontre précisément dans l'œuvre que l'on considère généralement comme caractérisée par un débordement de mysticisme et de sentimentalité. Peut-être pourrait-on soutenir ce paradoxe que les bizarreries de Comte, qu'une psychologie trop sommaire et trop simpliste a souvent mises sur le compte d'un reste ou d'un renouvellement des accidents de 1826, sont au contraire le produit d'un abus de la raison opérant à vide, que ses soi-disant folies, visiblement si

1. *Politique positive*, IV, p. 165.

calculées, si minutieusement combinées, émanent d'une intelligence parfaitement en possession d'elle-même, mais trop enfermée dans une réflexion solitaire, travaillant sur des matériaux systématiquement restreints, ayant perdu ce sentiment du réel et du pratique qu'elle avait tout d'abord semblé priser si haut, devenue incapable enfin, dans l'intensité de sa conviction, de sacrifier la moindre parcelle de ses constructions artificielles.

Même arrivé à ce stade, son évolution personnelle où sa pensée semble ainsi se réfléchir elle-même et ressentir enfin le besoin de dégager ses propres principes, Comte procède encore dogmatiquement; il travaille à formuler et à construire plus qu'à justifier. Sa philosophie de la science garde le caractère d'une foi spontanément acquise, d'un ensemble d'habitudes intellectuelles désormais arrêtées; elle continue à ignorer la position des problèmes critiques.

5. — Mais avant de se suffire à elle-même, une telle foi avait eu besoin d'un point d'appui; avant de vivre sur l'illusion qu'on la suivrait dans tous ses développements, elle avait dû se fonder sur la persuasion que ses principes mêmes comportaient une sorte d'évidence naturelle.

Et en effet, telle que nous l'avons décrite, ignorant les problèmes de la connaissance et de la logique, la philosophie de la science ne pouvait se clore chez A. Comte que par un appel au sens commun. Elle ne pouvait chercher un point d'appui, un critérium dernier que dans une évidence réputée intuitive et dans un assentiment supposé universel. C'est en effet à quoi A. Comte était arrivé dans la première

partie de sa carrière. Lui qui, sa doctrine une fois arrêtée, semble désormais si peu se soucier de l'opinion extérieure qu'il lui jette de véritables défis, a dû commencer par prendre à témoin de la vérité de cette doctrine la « raison publique ». Lui qui refuse d'abandonner au peuple la solution des questions politiques et de livrer au simple bon sens les problèmes de la pratique, il demande au peuple et au bon sens la solution du problème philosophique. Cet appel constant et voulu au sens commun est une particularité bien connue du positivisme de Comte; mais on ne paraît pas avoir toujours suffisamment senti à quel point il était une nécessité du système, à quel point il était impossible à Comte de l'éviter. Lui-même en a vivement senti l'importance. C'est pour lui un « aphorisme capital de la philosophie positive » que celui qui « impose en principe à toutes les saines théories scientifiques l'indispensable obligation d'un point de départ suffisamment conforme aux indications spontanées de la raison publique, dont la science réelle ne saurait constituer à tous égards qu'un prolongement spécial[1] ». Il n'hésite pas à ériger le sens commun en « arbitre final[2] ». Ici encore on peut dire que Comte résout tout principe en un fait. Son appel au sens commun n'est guère autre chose en effet qu'un appel à un fait, actuellement partiel et restreint, mais qu'il imagine dans l'avenir complet et universel en même temps que définitif. Il signifie sans doute, pour le présent, que le mode théolo-

1. *Cours*, IV, p. 519.
2. *Cours*, VI, p. 652. Cf. VI, p. 602; *Discours*, p. 67, 80, etc.

gique ou le mode métaphysique de penser caractérisent des classes sociales restreintes et privilégiées, dont la puissance politique tend à disparaître, tandis que le mode positif est celui même du prolétariat dans lequel Comte voit un allié naturel[1]. Mais il signifie aussi que, pour l'avenir, le jour où tout le monde penserait selon le mode positif, en fait ce mode de penser n'aurait plus besoin de justification puisqu'il n'y aurait plus personne pour le contester. C'est d'une simple « désuétude » comme l'a bien fait remarquer M. Lévy-Bruhl[2] et non d'une discussion directe que Comte attend la disparition de la pensée métaphysique ou théologique. Comte appelle de ses vœux cette homogénéité de pensée, cet assentiment universel dans la positivité, en même temps qu'en vertu de sa loi historique il se persuade qu'elle doit inévitablement se réaliser. On peut dire que c'est un des adversaires les plus décidés et les plus vigoureux du positivisme, qui, sans le vouloir, a donné et pris à son compte une des meilleures formules de l'esprit positif quand il a écrit : « Il n'y a pas de certitude, il n'y a que des hommes certains ». Le jour où tous les hommes seraient certains de la vérité du positivisme, le positivisme serait certain : voilà probablement la vraie pensée d'A. Comte. Comme c'est par le fait qu'il prétend trancher toutes les questions, c'est encore par un fait qu'il répond d'avance à toutes les difficultés qu'on pourrait lui opposer; seulement ce qu'il invoque ici, c'est

1. *Discours*, p. 93-94.
2. *Revue des Deux Mondes*, 1898, I, p. 403. *Discours*, p. 43.

un fait à venir tenu pour certain au nom d'une loi historique.

Et pourtant il y a peut-être au delà de ce fait de quoi lui conférer, aux yeux d'A. Comte, une sorte de droit. D'une part en effet c'est l'intérêt même de la vie sociale, de l'organisation humaine qui inspire à A. Comte cette soumission au sens commun. Elle n'a pas seulement une cause négative dans l'absence de toute philosophie de la connaissance, elle a une cause positive dans les fins politiques et morales visées dès le début par A. Comte. Pour le présent, nous l'avons vu, la positivité a pour elle la vraie force sociale, les autres modes de penser n'étant plus représentés que par les classes dont le rôle politique est fini. Pour l'avenir, c'est finalement l'utilité humaine qui juge l'activité spéculative. Dans son ensemble l'humanité est vouée à l'action, non à la spéculation[1]. Celle-ci ne peut donc, si l'on se place au point de vue de l'ensemble de l'humanité, être considérée que comme un moyen. C'est donc au point de vue de la « sagesse vulgaire » qu'elle doit se placer. Elle doit être adaptée à la moyenne de l'humanité. Si c'est le cœur qui doit poser les questions[2], si « la vraie philosophie rapporte à l'homme toute étude du monde », tandis que « la spéculation pure irait toujours du monde à l'homme[3] », il faut bien adopter aussi dans la solution des questions, quoiqu'elle continue à relever exclusivement de l'esprit, le point de vue de l'humanité. C'est pourquoi, parvenue

1. *Appendice général*, p. 203.
2. *Politique positive*, I, p. 18.
3. *Ibid.*, I, p. 449.

dans son étude des sciences à la Sociologie, la philosophie positive semble se retourner bout pour bout; c'est la science de l'humanité qui juge désormais les sciences inférieures et les conditionne pratiquement, tandis que dans l'ordre théorique elle semblait en dépendre. Ce revirement, ce passage de la méthode objective à la méthode subjective, loin d'être une inconséquence de la part de Comte, et comme une sorte d'accident biographique sans autre valeur que celle d'une espèce de conversion personnelle, était au contraire naturel et inévitable; il était dans la logique du système. Créé en vue de réorganiser la mentalité sociale, il s'estime suffisamment fondé s'il peut se croire d'accord avec le sens commun. Ainsi le positivisme comporte une première justification, mais elle est pratique et non théorique.

D'autre part le fait qu'il escompte, dans l'avenir, le triomphe de la positivité, ne serait que le terme naturel d'une évolution continue. A cette positivité qui doit caractériser le régime final, A. Comte semble donc trouver un titre de noblesse dans son caractère primitif. D'une manière sans doute inconsciente, Comte, comme son ennemi Rousseau, comme tout le XVIII[e] siècle, cède peut-être au prestige de l'idée de *Nature*. La théologie et la métaphysique sont pour la pensée normale une sorte de corruption, comme la « civilisation » en est une dans l'ordre pratique pour tous ceux qui, depuis les Cyniques jusqu'à Rousseau, réclament le retour de l'homme à la nature. L'esprit positif doit triompher parce qu'au fond il est naturel et primitif.

Définitive quand elle se sera étendue à tous les esprits et à tous les domaines, la positivité est en effet première dans ses plus modestes origines. Elle est antérieure à l'état théologique lui-même. Car celui-ci n'a jamais été rigoureusement universel; « il n'y a jamais eu de dieu de la pesanteur[1] ». Comment expliquer autrement l'évolution même, puis la dissolution de la pensée théologique, l'avènement et la disparition graduelle de la pensée métaphysique, sans un ferment de positivité présent dès l'origine et toujours actif, cause réelle quoique longtemps inaperçue de toutes ces transformations[2]? La pensée métaphysique n'est qu'un compromis : elle suppose donc déjà une certaine coexistence des deux tendances entre lesquelles a lieu ce compromis, l'esprit théologique et l'esprit positif. En second lieu, si la métaphysique sert les intérêts de positivité par son « influence corrosive » sur la théologie, n'est-ce pas en tant qu'elle-même est déjà le produit d'une positivité inconsciente? Si enfin la métaphysique est impuissante autrement que dans ce rôle purement négatif et destructeur, n'est-ce pas parce qu'en se retournant contre la positivité, elle agirait véritablement à contre-sens en s'attaquant à ce qui a été sa seule raison d'être à elle-même? L'évolution même qui doit s'achever dans la positivité nous la révèle fondamentale et originelle. La positivité n'est le terme définitif de l'histoire humaine que parce qu'elle en est le terme vraiment initial.

1. *Cours*, IV, p. 491.
2. Cf. *Politique positive*, III, p. 39.

Ainsi la philosophie positive ignore, il est vrai, toute tentative de justification critique, mais elle semble en chercher une à la fois dans la *pratique* et dans la *nature*. A ce double point de vue, on peut dire qu'elle se fonde sur une sorte d'optimisme. D'un côté, elle a, dans l'unité possible du genre humain, dans l'homogénéité et l'universalité de l'esprit humain, une confiance que le rationalisme le plus dogmatique n'a peut-être jamais dépassée. En même temps elle tient pour excellent le mode de penser supposé le plus primitif et le plus naïf, et que n'aurait encore adultéré aucun effort artificiel ou prématuré pour savoir plus ou comprendre mieux que la *nature* ne le comporte; et par là, elle dépasse l'empirisme le plus simpliste.

IV

Il reste à nous demander si la pensée contemporaine a suivi cette inspiration, si elle s'en tient volontiers à ce dogmatisme et à cet empirisme.

Il ne nous le semble pas.

Réservons toutefois une question purement pratique. Si nous considérons uniquement le point de contact entre les deux parties de la philosophie positiviste, entre une philosophie de la science trop vantée et une philosophie morale trop négligée, nous aurions peut-être quelque chose à retenir de cette limitation qu'A. Comte veut imposer aux recherches scientifiques au nom de l'intérêt de l'humanité.

On peut penser avec lui que la « spécialité dispersive » est poussée beaucoup trop loin et qu'il y a dans notre société au moins autant de gaspillage d'intelligence que de gaspillages d'argent et d'efforts matériels. Il suffit de parcourir certains catalogues de travaux académiques ou universitaires pour déplorer avec Comte la « vaine déperdition de nos faibles forces mentales[1] », dépensées en travaux de stérile érudition et en recherches absolument « oiseuses ». A cet égard, Comte a eu un sentiment très juste et très vif d'un mal réel. Et puisque la science est, en même temps, un moyen pour l'humanité et un des plus nobles emplois de la vie humaine, il semble bien qu'un compromis est inévitable et qu'il faut sacrifier aux fins pratique de l'humanité moyenne quelque chose de la pure curiosité, surtout de cette « puérile curiosité suscitée par une avide ambition », quelque chose des « puériles investigations » qui ne tendent qu'à de « vains triomphes académiques ». Il y a certes, surtout dans le monde des historiens, des philologues, des archéologues, quelques symptômes de cette manie que les aliénistes allemands nomment « Grübelsucht ».

Mais quel que soit l'assentiment qu'on puisse donner sur ce point aux thèses d'A. Comte, la question reste purement pratique. Le compromis dont nous venons de parler ne comporte aucune règle absolue; il est affaire de mesure d'opportunité, d'utilité. Il n'a rien à voir avec le problème

1. *Discours*, p. 31.

de la valeur intrinsèque de la science ni avec la vérité ou l'insuffisance d'une philosophie de la science. Au contraire, il signifie simplement que, pour l'homme tel qu'il est, le vrai n'est pas l'unique fin, ni l'intelligence l'unique faculté, ni la science l'unique condition de vie.

Or le plus grand nombre des critiques favorables au positivisme continuent à penser que la philosophie de la science est la partie la plus solide et la plus durable de l'œuvre de Comte, sans considérer qu'aux yeux du fondateur même du positivisme elle n'avait qu'une valeur préparatoire, éducative, sociale, et que c'est lui enlever ses plus solides fondements que de la considérer ainsi à part. La question subsiste donc à leur point de vue, de savoir si la science contemporaine a suivi la double invitation de Comte, si elle a, d'une part, renoncé à tout effort pour scruter ses propres fondements, d'autre part, consenti à limiter ses prétentions quant à la profondeur et à la précision de ses recherches; si enfin elle est devenue moins curieuse de ses principes et de ses conditions, ou moins avide de résultats objectifs.

1. — Tout d'abord, la logique et la critique scientifiques, loin de s'effacer, ont pris une place croissante dans les préoccupations, non seulement des philosophes, mais des savants de profession.

Sans doute, en un certain sens, Comte a gain de cause : la philosophie et la science se sont sensiblement rapprochées; et c'est un des titres d'honneur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* d'avoir contribué à ce rappro-

chement. L'idée d'une philosophie, et en particulier d'une logique entièrement constituée *a priori* et en dehors de la science réelle n'a peut-être jamais été plus éloignée des esprits qu'à l'heure présente. Le sentiment de la distance qui existe entre la logique pure et la réalité, de la contingence (au sens d'ailleurs purement leibnitzien du mot) des vérités physiques, n'a pu que se développer au cours d'un demi-siècle de recherches expérimentales. Les découvertes qui s'accumulaient si rapidement, découvertes si imprévues pour la plupart, et même en partie mal expliquées, dues beaucoup plutôt à l'audace de l'expérience ou à la hardiesse de l'hypothèse qu'à la régularité de la méthode, à la variété des procédés qu'à la sûreté d'une règle, ne pouvaient que mettre en évidence l'inépuisable richesse de la nature en même temps que la valeur de l'originalité personnelle dans l'investigation et faire sentir, beaucoup plus vivement que n'eût pu le faire aucune réflexion philosophique, combien l'*a priori* est inadéquat au réel, et combien les règles tirées de la science acquise laissent de marge à l'initiative et à l'ingéniosité du chercheur. La profondeur des choses et l'activité propre de l'esprit se manifestaient ensemble dans ce progrès scientifique.

Mais, du même coup, plus se pressaient les découvertes, plus elles pouvaient étonner l'esprit, plus aussi s'imposait la nécessité de définir avec rigueur les conditions de la preuve; plus l'invention avait de place dans la recherche, plus aussi l'esprit du savant était tenu de justifier ses démarches, et obligé lui-même de s'interroger sur leur

portée. La logique pénétrait donc de plus en plus l'œuvre scientifique. Et ce n'est pas seulement la science de la nature, c'est aussi la science mathématique qui participait à ce mouvement. Là aussi, les procédés et les méthodes ont acquis une variété, une souplesse, une généralité qui obligent la réflexion à s'attacher à la forme autant qu'à la matière, à la logique de la science autant qu'aux résultats. Plus, dans ce domaine aussi, les conceptions s'écartaient des intuitions avec lesquelles nous familiarise l'expérience, plus, par l'extension naturelle des symboles surgissaient des notions mathématiques plus ou moins paradoxales pour le sens commun, plus il devenait nécessaire de surveiller de près les démarches de l'esprit et de contrôler la validité de ses opérations. Si A. Comte ne voulait pas de logique en dehors de la science, il ne tenait pas, apparemment, à ce qu'on fît tant de logique à propos de science. Il semble qu'on soit assez disposé à intervertir sa thèse, et à réprouver non plus toute logique tentée en dehors de la science, mais toute œuvre scientifique entreprise sans logique et sans critique. La doctrine même qui s'est intitulée *Nouveau Positivisme* s'est surtout signalée par une subtile psychologie du savant, par une analyse raffinée des procédés de la science, et par une critique exigeante et même audacieuse de la valeur de la certitude scientifique. Le Nouveau Positivisme est à cet égard aux antipodes de l'ancien, pour les théories scientifiques duquel il ne professe d'ailleurs qu'une médiocre estime.

La réflexion critique, à son tour, non moins que la

réflexion logique proprement dite, se trouvait suscitée et fortifiée par les progrès mêmes de la science; plus générales et plus profondes devenaient les hypothèses scientifiques, plus prenait de consistance vraiment positive le problème des fondements de la science et de la rationalité. La métaphysique et la science, au lieu d'accepter le complet divorce qu'on prétendait prononcer entre elles, comprenaient la possibilité d'un rapprochement. Il devenait difficile par exemple de considérer le problème de la nature de l'espace comme une question chimérique et verbale en présence des conceptions de la géométrie non-euclidienne ou de la géométrie à n dimensions. De même dans l'ordre des sciences physiques le principe de la conservation de l'énergie, et ses diverses applications, donnait à l'idée du déterminisme une portée et une précision qui forçait la discussion à reprendre et lui permettait de se renouveler. Inversement, une loi physique d'une telle généralité et d'une telle portée cessait d'apparaître comme un simple fait, et il devenait à peu près impossible de ne pas se demander si elle n'a pas une nécessité d'une espèce et d'une valeur tout autre que celle d'une loi particulière; et c'est le savant, non le métaphysicien, qui en vient à demander qu'elle soit dans l'enseignement de la physique franchement présentée au début du cours comme un principe, et non à la fin comme un résultat[1].

Je ne vois donc pas que la science contemporaine soit

1. Appell, Préface au *Cours élémentaire de Physique* de M. Chassagny, p. II.

devenue plus positiviste au sens rigoureux du mot, plus disposée à se contenter de la confiance que peut inspirer soit son succès pratique, soit l'histoire de ses progrès. Au contraire, elle ne s'est jamais montrée plus curieuse de ses propres principes, plus prudente dans ses prétentions, plus réservée dans ses conclusions qu'à une époque où l'éclat de ses réussites et la rapidité de ses conquêtes auraient pu lui inspirer quelque présomption.

On me rappellera sans doute qu'il y a aussi du relativisme chez Comte, et que la relativité est même un des caractères par lesquels il définit la positivité[1]. Mais Comte n'a jamais analysé de bien près ce qu'était cette relativité; l'idée s'en présente chez lui sous plusieurs formes diverses que nous n'avons pas le loisir d'étudier ici[2]. En tout cas on ne peut dire que ce soit un relativisme critique, et c'est ce qu'on voit assez lorsqu'il se mêle, sans l'avoir compris ni même lu, d'apprécier Kant chez lequel il a dû reconnaître un des initiateurs de la philosophie du relatif[3]. Au contraire, l'idée de relativité a finalement chez lui un sens tout historique et social qui paraît assez éloigné de celui auquel s'attachent les savants ou les philosophes contemporains. C'est la sociologie seule, pense-t-il, qui arrive à éliminer complètement l'absolu[4]. Pourquoi? C'est d'abord que, au point de vue historique, toutes les manières de

1. Par exemple, *Discours*, p. 44.
2. Cf. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'A. Comte*, p. 84; *Cours*, VI, p. 620; *Discours*, p. 14.
3. *Cours*, VI, p. 619.
4. *Ibid.*, p. 621.

penser, par cela même qu'elles doivent s'expliquer, sont aussi justifiables à quelques égards[1]; à ce point de vue la relativité, c'est le caractère provisoire de toutes les formes de pensées *antérieures à la positivité*, et aussi leur valeur réelle comme facteurs de l'évolution mentale. Mais finalement, comme au contraire la positivité est pour lui une « philosophie définitive[2] » qui met un terme à cette évolution, l'idée de relativité prend un sens nouveau par rapport au règne de la positivité et signifie essentiellement subordination de l'intelligence individuelle à la pensée collective. L'absolu pour Comte, on le sait, c'est l'individuel (comme on le voit bien pour les idées de droit, de liberté de conscience, etc.). La philosophie de l'absolu, c'est l'individualisme intellectuel. Autrefois, expose-t-il[3], la subjectivité (individuelle alors) poussait l'esprit à l'absolu, tandis que l'objectivité le ramenait au relatif. Aujourd'hui « la subjectivité positive devenue sociale en vertu de sa réalité » devient par cela même aussi relativiste. « Dans la nouvelle logique religieuse, la substitution spéculative du relatif à l'absolu et la substitution affective de l'humanité à l'homme sont toujours la suite naturelle l'un de l'autre. » En d'autres termes, si la justification historique partielle des régimes intellectuels antérieurs était tirée de leur adaptation à l'état des esprits, le jour où serait découverte une manière de penser plus propre à se généraliser, un

1. *Politique positive*, I, p. 56; *Discours*, p. 43-44.
2. *Discours*, p. 44.
3. *Politique positive*, I, p. 452-3.

régime mental éminemment social (et c'est le caractère propre et essentiel de la positivité), l'individu n'aurait plus qu'à se soumettre. Ainsi paraît s'expliquer le paradoxe d'une philosophie qui proclame la *relativité*, et qui conclut à un régime intellectuel historiquement *définitif* et socialement *autoritaire*. Il y aurait contradiction si la question était pour Comte celle de la valeur, de l'intelligibilité, de la certitude intrinsèques de la science. Mais nous avons vu qu'il ne s'agit pour lui que de sa valeur sociale. Il ne s'agit pas, pour lui, d'orienter la recherche scientifique, d'en élucider les conditions, d'en critiquer les résultats, mais de déterminer l'attitude d'esprit la plus favorable à une discipline collective. A cet égard la relativité apparaît naturellement comme la plus satisfaisante. Au point de vue de la réflexion, de la critique (c'est-à-dire, penserait Comte, de l'individu), elle n'est qu'un pur scepticisme; et sur ce scepticisme, ou tout au moins sur cette ignorance, se greffe, sans aucune contradiction, et même fort logiquement, un principe social d'autorité. Aug. Comte a dans l'universalité des lois mentales et dans leur constance une confiance empirique et historique assez grande pour croire à la possibilité d'un régime intellectuel homogène; cela est nécessaire et suffisant pour qu'un pouvoir spirituel ait prise sur la masse. Cela ne l'est pas pour qu'on puisse et surtout pour qu'on doive se passer d'un pouvoir spirituel.

Dans son ignorance des problèmes de la pensée Comte n'a pas compris pourquoi la théologie pouvait tomber par

simple « désuétude systématique », « quoiqu'on n'ait jamais démontré logiquement la non-existence d'Apollon... et des autres créations poétiques[1] » : c'est que justement l'esprit critique demande des *raisons pour croire* tandis que la pensée vulgaire, c'est-à-dire ce sens commun dont Comte veut faire le fondement de la positivité, *croit naturellement* et sans raison jusqu'à ce qu'elle rencontre des *raisons de ne pas croire*. Et elle ne les rencontre pas facilement, car elle les évite. Une foi vive travaille instinctivement à rendre tout contrôle impossible. Les dieux reculent en des domaines de plus en plus inaccessibles, dont la crainte même qu'ils inspirent écarte les regards indiscrets. Cette désuétude en laquelle espère A. Comte atteste donc le progrès de l'esprit critique; et sa théorie à cet égard est une justification involontaire de l'esprit critique. Comment dès lors Comte peut-il être assuré qu'une croyance toute spontanée, comme celle dont il se contente en faveur du positivisme, doive présenter le caractère stable et définitif qu'il lui attribue, et que la désuétude ne viendra pas, pour elle aussi, quand on s'apercevra de l'absence de critique, de l'insuffisance des *raisons de croire* et de ce caractère purement spontané de la foi positive? Sans l'esprit critique, exigeant, pour affirmer, des motifs positifs de créance, la pensée théologique n'avait guère de raison de disparaître. Comment supposer qu'un nouveau mode de penser dont on ne nous fournit aucune

1. *Discours*, p. 43.

autre justification directe, sinon qu'il est encore plus primitif et plus instinctif que le mode théologique, ne doive pas rencontrer les mêmes exigences et succomber s'il est incapable d'y satisfaire?

Ce sont justement ces exigences que la pensée contemporaine nous semble manifester de plus en plus nettement, non seulement du côté des purs philosophes, mais du côté des savants. Rien de plus dogmatique, au fond, malgré ses inévitables réserves sur la portée d'une science non critiquée, rien de moins scientifiquement relativiste que l'attitude scientifique du comtisme; rien de plus éloigné d'un tel dogmatisme que la pensée des plus autorisés parmi les savants de notre temps. La métaphysique et la science, contrairement aux prévisions de Comte, se sont rapprochées, parce que si l'une a peu à peu réduit ses ambitions à l'étude des problèmes suscités par la pensée scientifique elle-même, l'autre ne redoute plus, et n'a plus à craindre, en effet, de laisser poser et de poser elle-même des questions où ne sont engagées ni la pureté de sa méthode ni la valeur immédiate de ses résultats.

2. — Si maintenant nous considérons non plus l'esprit, mais le domaine de la science, on reconnaîtra plus volontiers encore que Comte n'a pas davantage été suivi dans ses prétentions à limiter étroitement la science. Nous avons dit combien était insuffisante et vague sa définition de ce qui est ou n'est pas accessible. Il y a une sorte d'optimisme qui fait penser au renard de la fable à déclarer « oiseuses » « les lois que nous ne pouvons décou-

vrir[1] ». Que peut signifier une telle assertion? Ou bien elle revient à cette naïveté que les lois encore inconnues ne peuvent être utilisées; ou elle suppose cette extraordinaire conviction que même si elles venaient à être connues elles ne pourraient nous être d'aucune utilité, de sorte que notre temps aurait ce singulier privilège d'avoir atteint la limite des connaissances vraiment utiles; ou enfin elle impliquerait cette thèse arbitraire que la recherche de certaines lois serait inutile parce qu'elles seraient impossibles à découvrir, sans qu'on puisse dire en vertu de quel mystère, tout en étant de même essence que les autres, elles nous seraient irrémédiablement cachées.

En vérité, s'il n'existe aucun moyen de déterminer *a priori* l'accessible et l'inaccessible, si, surtout pour A. Comte, qui ne saurait distinguer rationnellement différents domaines de la connaissance, il n'y a là qu'une question de succès, comment interdire à la science aucune tentative? Comment savoir ce qui est ou non accessible, sinon en s'efforçant d'y atteindre?

Aussi ne voyons-nous pas que la science ait songé même un instant à abandonner les recherches que Comte prétend lui interdire. Les questions d'origines en particulier, englobées par lui dans la même condamnation, sans distinction du sens empirique et du sens métaphysique du mot *origine*, origines géologiques, origines des espèces[2], origines du

1. *Politique positive*, II, p. 431.
2. Cf. *Politique*, I, p. 592; III, p. 167. Comte est d'une manière générale défiant jusqu'à l'hostilité à l'égard des nouveautés de la science; cf. *Politique positive* : « La *prétendue* découverte » de Neptune; II, 441 : « La *prétendue*

langage, etc., ont au contraire sollicité de plus en plus la curiosité scientifique.

Mieux encore : on ne peut même pas dire que la science actuelle s'en tienne à la recherche des lois, au sens tout formel où Comte entend ce mot, de ces lois qui ne seraient que la formule des relations quantitatives des phénomènes, et dont il trouve le type dans les formules newtoniennes[1].

Tout d'abord, en effet, elle s'efforce, quoique en un sens parfaitement positif, de remonter des lois aux causes, en essayant de trouver, par l'analyse, la raison des lois elles-mêmes, dans la nature, hypothétique ou vérifiée, des choses ou des phénomènes. La biologie, contrairement aux suggestions et aux protestations de Comte, a pris le microscope pour auxiliaire essentiel, et s'est de plus en plus attachée à la connaissance de la cellule, à l'observation ou même à la conception conjecturale des conditions chimiques et physiques de la vie élémentaire, de la nutrition et de la reproduction cellulaire. En chimie, on se contente de moins en moins de lois purement formelles comme l'était à l'origine, par exemple, la loi des proportions définies. Déjà Dalton cherchait à déterminer comment on pouvait se représenter la constitution même des corps pour comprendre les lois de leurs combinaisons. On peut dire que toutes les grandes théories chimiques imaginées depuis ont été autant d'efforts plus ou moins heureux pour dépasser les formules, pour

géologie ». Et ces négations sont, comme on le voit, tout de parti pris et sans contrôle.
1. Cf. *Cours*, VI, p. 661 sqq.

chercher au delà de la simple systématisation des résultats, pour rendre compte enfin de la nature intime des phénomènes. La théorie physico-chimique des *ions*, la méthode tonométrique de Raoult, d'autres encore, sont autant de manifestations de préoccupations du même ordre. La thermochimie de M. Berthelot, finalement, « fait passer au second plan les formules et aspire à tout expliquer par deux données fondamentales, la masse des éléments et la nature de leurs mouvements ». La Physique ne s'en tient pas davantage à l'énoncé des relations des phénomènes, par exemple à l'expression purement géométrique de la marche des rayons géométriques dans telles ou telles conditions. En dépit des protestations que Comte élève avec une égale vivacité contre les fluides et contre les « éthers chimériques », elle s'est de plus en plus attachée à la théorie ondulatoire, qu'elle s'efforce d'étendre. La découverte récente d'une série de phénomènes qui rentrent dans le cadre de la même hypothèse générale et permettent d'établir une gamme de plus en plus complète et déjà presque continue, depuis les rayons X jusqu'aux oscillations hertziennes en passant par le spectre de la lumière visible ou invisible, cette découverte ne peut que confirmer l'hypothèse par l'extension qu'elle en fournit. Et il y a là de la part de Comte plus qu'une erreur excusable de prévision, et pour la physique contemporaine plus qu'un démenti à une prophétie aventureuse. C'est l'effort même pour pénétrer au delà du formalisme superficiel des lois telles qu'il les définit, pour pénétrer jusqu'aux éléments constitutifs des

phénomènes, dont l'expérience immédiate ne nous montre que l'apparence finale et grossière, c'est cet effort que Comte condamne comme contraire à l'esprit de la science, et qui, au contraire, justifié par des succès inattendus, occupe sans relâche l'activité scientifique actuelle.

Cet effort a pu être moins heureux sur d'autres points, par exemple dans la théorie cinétique des gaz; il atteste néanmoins toujours combien le physicien contemporain a fait peu de cas des directions de Comte. Il n'est pas jusqu'à la loi de gravitation elle-même, que Comte croyait si bien à l'abri de semblables curiosités, qui n'ait donné lieu à des tentatives d'explication causale, médiocrement récompensées d'ailleurs, mais dont le renouvellement n'en est que plus significatif[1].

Au fur et à mesure enfin qu'elle devient ainsi plus riche et plus profonde, la connaissance de l'univers physique tend aussi de plus en plus vers cette unité que Comte se plaisait justement à lui refuser d'avance[2].

Aussi, toujours indifférente en cela encore aux conseils de Comte, la science positive actuelle ne se lasse-t-elle pas de poursuivre la recherche de la précision objective la plus rigoureuse. Elle sait très bien que ses mesures ne peuvent être qu'approximatives, et elle le sait d'autant mieux qu'elle pousse justement plus loin ce genre de scrupule; mais elle ne dédaigne pas ce gence d'approximation indéfinie qui reste pour elle le substitut nécessaire de la vérité rigou-

1. V. Stallo, *La Matière et la Physique moderne*, ch. v.
2. *Politique positive*, I, 528.

reuse. Elle ne craint pas de voir cette précision troubler la beauté et la simplicité des lois supposées ou entrevues, car elle sait combien, dans la plupart des cas, il serait irrationnel de s'attendre à ce que la formule mathématique des variations d'un phénomène en fonction d'un autre, soit une formule simple. Lorsque, comme nous l'indiquions plus haut, on cherche à se représenter la réalité sous le symbole, on se rend compte que la parfaite simplicité d'une loi comme celle de Mariotte, n'existerait que sur le papier et supposerait dans les choses plus de complication réelle, qu'une loi algébriquement plus complexe. Si l'on y réfléchit, on entrevoit qu'il faudrait admettre dans la matière vivante des propriétés bien plus complexes si à une excitation double devait correspondre une sensation double, que pour comprendre une proportion décroissante de la réaction. A plus forte raison, dès qu'interviennent des unités de pure convention, comme les degrés de température, dont la superposition ne correspond nullement à l'addition de quantités égales, des formules de proportionnalité simples n'auraient-elles aucune raison d'être. Si, au résumé, il y a des cas où l'irrégularité apparente des rapports des phénomènes tient à l'imperfection de nos observations, et où l'on se rapproche de la vérité en corrigeant les résultats dans le sens de la simplicité, il y en a peut-être plus encore où c'est au contraire l'imperfection de nos observations, leur défaut d'étendue ou de précision qui fait l'apparente simplicité des résultats. Mais, quoi qu'il arrive, nous cherchons le maximum de précision objective. Il suffit de visiter un laboratoire comme celui du Bureau international des Poids et Mesures pour avoir l'impression très saisissante des infatigables exigences de la physique actuelle en fait d'exactitude, de la prodigieuse minutie, des raffinements ingénieux qu'elle apporte à apprécier les fractions infimes de millimètre, de milligramme ou de degré, à prévenir ou à corriger les plus imperceptibles erreurs. Le travail scientifique se présente, dans un tel laboratoire, comme une répudiation en acte des conseils et d'une bonne partie de la philosophie scientifique d'A. Comte.

*
* *

Conclusion.

Il nous semble donc, au total, que la science contemporaine est très éloignée des voies où A. Comte prétendait l'engager; et si la philosophie scientifique a paru prête à faire au positivisme d'assez importantes concessions, on ne voit guère que la science elle-même y ait même jamais songé.

Elle est à la fois plus idéaliste et plus réaliste que ne le voudrait Comte.

1. — Elle est plus *idéaliste* en ce sens que le naïf objectivisme par lequel débute le positivisme, la pure et simple abdication de l'esprit devant le fait, la solution des problèmes de la connaissance à l'aide d'un simple critère historique ne paraissent plus, et de moins en moins, capables

de la satisfaire. Elle aperçoit de mieux en mieux la part de l'esprit dans la constitution de la vérité scientifique et jusque dans la conception et les définitions de ce qu'on appelle un fait. Elle pose à nouveau, en s'éclairant des idées formées au cours même de ses propres recherches, les problèmes logiques et critiques écartés ou méconnus par A. Comte.

Le positivisme a toujours considéré l'opération critique comme un cercle vicieux sans issue, et ce cercle se confondait pour A. Comte, incapable nous l'avons vu de distinguer la psychologie de la critique, avec « l'absurdité » qui l'irrite si fort de « l'homme se regardant penser ». Qu'il y ait dans un rationalisme plus ou moins inspiré de Kant une pétition de principes au moins apparente, puisque la raison travaille à se justifier elle même, on comprend que le positivisme ait pu le penser. Mais la difficulté se retrouve, dans d'autres doctrines, sous d'autres formes, et lui-même n'y échappe nullement. La philosophie cosmologique d'un Spencer pose un monde tel que l'évolution de ce monde doive finalement faire apparaître la raison. Mais qui est-ce qui pose un semblable monde et en conçoit les lois fondamentales et l'évolution, si ce n'est la raison même du philosophe? Il n'est pas étonnant dès lors qu'elle s'y retrouve; on n'a fait que déplacer l'*a priori*. A son tour A. Comte fait un effort pour trouver dans le fait, c'est-à-dire pour lui dans l'histoire humaine, un point d'appui extérieur à l'esprit, et cet effort est vain; Comte se trouve enfermé dans un cercle analogue. La sociologie, en posant la loi des trois états, fonde la positivité. Mais la positivité même de la sociologie est suspendue à la loi des trois états puisque c'est celle-ci qui permet d'établir la classification des sciences et l'ordre de leur passage à la positivité d'où résulte que le tour de la sociologie serait arrivé et qu'elle doit maintenant devenir positive. A ceux qui douteraient de la positivité de la sociologie Comte oppose « l'évidente réalisation naissante » de cette science, que constitue la loi des trois états[1]. Mais à ceux qui douteraient de la loi des trois états Comte ne pourrait opposer que la positivité préjugée de la sociologie puisque le développement de la positivité à travers l'histoire pourra sans cela être considéré comme un fait très contingent d'une histoire de quelques siècles, chez quelques peuples occidentaux, ou encore, ainsi que nombre de théologiens l'ont pensé, comme une aberration momentanée et locale de l'esprit d'ignorance et d'erreur. Pourquoi encore admettons-nous qu'il y a des lois sociales, qu'il y a une loi des trois états? Parce que, d'une manière générale, il y a des lois dans la nature. Mais pourquoi admettons-nous qu'il y en ait, sinon que la sociologie nous montre le progrès des sciences conditionné par cette croyance; ce qui suppose en outre que nous *voulons* ce progrès des sciences et que nous le *croyons* possible dans tous les domaines. Et quel est enfin ce « bon sens universel », cette « raison publique » que Comte finit par ériger en critérium dernier? Est-ce le bon sens réel, le sens commun historiquement constaté dans telles

1. *Cours*, IV, p. 465. Cf. *Appendice général*, p. 155.

sociétés à telle époque? Ce serait difficilement soutenable, puisque ce sens commun réel a été surtout théologique et que la positivité n'a pas encore, en fait, gagné tous les esprits ni tous les domaines. C'est donc le sens commun idéal tel que le conçoit le philosophe, tel qu'il croit le dégager d'une histoire interprétée selon ses propres convictions et préférences. C'est sa manière de penser qu'il essaye d'imposer au sens commun vulgaire, qui en est fort éloigné. Comte postule en dernière analyse l'universalité et l'immutabilité des conditions fondamentales de la pensée (et il les postule *en droit* puisqu'il est obligé de reconnaître *en fait* une loi d'évolution mentale) avec une foi aussi instinctive que pourrait l'être celle d'un rationaliste dogmatique [1].

Si ni la cosmologie ni l'histoire ne nous permettent donc d'éviter la pétition de principes qu'on reproche à la critique, n'est-il pas en définitive plus simple, plus sûr et plus décisif de mettre directement l'esprit en présence de lui-même et de son travail scientifique pour se rendre compte par analyse des conditions, de la méthode, de la portée de l'œuvre de la science? C'est ce que la pensée scientifique contemporaine nous a semblé assez disposée à faire.

2. — Et d'autre part, elle nous a paru aussi, dans sa méthode pratique, plus *réaliste* que Comte ne le voulait. Il n'est pas besoin d'évoquer le revenant dès longtemps exorcisé de la « chose en soi » pour pouvoir parler ici de

1. Cf. *Cours*, VI, p. 569 et 624.

réalisme et soutenir que la science procède suivant une *méthode réaliste* à bien des égards. Il reste encore un réalisme transcendental lorsqu'on a écarté le réalisme ontologique. Il ne s'agit évidemment pas pour le savant d'un « en soi » absolu, mais il s'agit pourtant d'un « en soi » relatif et empirique. Chercher sous les composés les composants, et ne tenir provisoirement les corps ou les phénomènes pour simples que dans la mesure où la tentative de les décomposer n'a pas donné de résultats; chercher sous les faits complexes des faits de plus en plus élémentaires; s'efforcer de déterminer sous le nom de causes non pas seulement, comme on l'a trop complaisamment répété depuis Comte par peur d'introduire des idées métaphysiques dans la science, de simples concomitants, mais bien des facteurs vraiment constitutifs des choses ou des phénomènes, et capables d'en rendre compte d'une manière intrinsèque; ne prendre enfin toute donnée expérimentale que comme une apparence destinée à se résoudre en des termes plus éloignés de l'expérience immédiate; c'est bien là ce que semble vouloir la science actuelle, et c'est bien procéder d'un point de vue réaliste. L'idée métaphysique de *chose en soi*, n'est, comme toute autre idée métaphysique, que la *limite* d'une forme de recherche et d'explication, et cette forme est celle que nous venons de décrire, celle de l'analyse. On pourra dire que la science est réaliste si, au lieu de mettre pour ainsi dire tous les faits sur un plan sans épaisseur, elle reconnaît à la nature une profondeur, pour nous indéfinie, qu'elle ne se lasse pas de sonder; si

encore elle lui reconnaît, en sens inverse, en même temps qu'un « détail » infinitésimal, une grandeur sans limite assignable. De part et d'autre, en effet, la nature se révèle à nous comme une existence qui dépasse toujours la connaissance, ou, si l'on veut, la connaissance possible paraît s'étendre toujours au delà de toute connaissance actuelle, et nous sommes dès lors obligés d'interpréter cette opposition et cette disproportion par l'idée d'une extériorité et d'une réalité indépendante. Comte a été, des deux côtés, fort étranger à ce sentiment si moderne de l'infini. D'une part, il renonce à l'idée d'univers et tend de plus en plus à constituer une science toute géocentrique. Mais surtout, nul n'a été, n'a voulu être plus éloigné de l'intuition devenue si familière à la pensée contemporaine de la profondeur de la nature; nul n'a plus étroitement ni plus arbitrairement limité les droits de l'analyse; nul n'a plus insisté pour que la matière de chaque science fût maintenue aussi voisine que possible des données directes de l'expérience brute, pour que, si l'on me permet l'expression, l'optique restât lumineuse et l'acoustique sonore. Les paradoxales expériences de M. le Dr Le Bon sur la « lumière noire », les déconcertantes observations de M. et Mme Curie sur les radiations indéfiniment émises par le radium, le polonium et d'autres corps encore problématiques, voilà quelques exemples, parmi les plus récents, de ces recherches qui attestent et qui, en même temps, confirment notre sentiment de ce qu'il y a pour ainsi dire d'insondable dans les choses, mais témoignent en même temps de la confiance

de la science dans ses ressources et dans ses droits. La richesse inépuisable, la variété indéfinie de la nature sont pour nous comme le signe de sa transcendance par rapport à nous, en nous forçant à reconnaître à quel point elle dépasse non seulement notre faculté de déduction rationnelle, mais notre puissance de construction imaginative.

Et pourtant l'esprit ne se lasse pas de poursuivre ses revanches, de travailler suivant ses ressources propres à comprendre ce qu'il découvre, comme à prévoir ou à concevoir ce qu'il ignore. Cette lutte nous apparaît comme la vie même de la science et nous ne craignons pas de la présumer indéfinie; elle semble avoir fait peur à Comte; il propose un compromis pour y mettre fin; il est pressé de s'arrêter dans un équilibre définitif.

En résumé, la philosophie des sciences d'A. Comte a été souvent considérée, et l'est quelquefois encore, comme susceptible d'être détachée du reste du système, et comme une œuvre de quelque solidité. Nous croyons qu'on se tromperait sur les deux points. Prise à part, cette philosophie de la science paraît démentie, non par une polémique philosophique, mais par l'évolution même de la science qui, à son propre point de vue, aurait dû la confirmer. Mais, d'autre part, c'est aussi lui faire tort que de la juger ainsi en l'isolant, et de vouloir lui trouver une valeur à laquelle son auteur même ne prétendait pas. Aux yeux de Comte sa construction scientifique n'était qu'une œuvre sociale et la science, loin d'être une fin en soi et d'avoir par

conséquent le droit de s'organiser suivant ses exigences propres, ne devait être que l'instrument d'une meilleure organisation et d'une meilleure éducation sociales. C'est donc, au point de vue pédagogique, en prenant ce mot dans son acception la plus haute, qu'elle pourrait conserver un réel intérêt, alors qu'elle ne jouit plus en réalité, si même elle en a jamais joui, d'aucune influence sur le terrain de la science même. Mais c'est là un sujet nouveau dans lequel nous ne pouvons entrer.

LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

Par H. Vaihinger,
Professeur à l'Université de Halle.

Je vais exposer la philosophie de Nietzsche. Mais voici qu'aussitôt et tout d'abord se présentent trois objections qui semblent nous défendre de nous attaquer sérieusement à ce sujet. Ces trois objections sont peut-être un peu pédantes; mais je dois m'en débarrasser, avant de poursuivre mon dessein.

On dit souvent : Nietzsche n'est qu'un écrivain à la mode. Avant-hier, c'était Schopenhauer; hier E. de Hartmann, aujourd'hui c'est Nietzsche; demain ou après-demain ce sera quelque autre. Cela vaut-il bien la peine de s'occuper de ces apparitions éphémères que la mode, dans un de ses caprices d'un jour, met pour une instant au pinacle de l'intérêt, puis dans son désir de nouveauté, rejette comme un jouet? Supposons un instant qu'il en soit ainsi : la question ne perdrait guère en intérêt et en valeur de savoir pourquoi donc Nietzsche est à la mode. Il se publie chaque année un millier d'écrits philosophiques. Pourquoi, parmi ce millier d'écrits sont-ce précisément les œuvres de Nietzche

qui sont devenues « à la mode »? Ce qui est « à la mode » doit avoir des caractères particuliers, tout à fait distinctifs, sans quoi ce ne serait pas « à la mode ». Mais l'expression « mode », en général, est dangereuse. Quand on traite avec mépris une nouveauté de « mode » et qu'on la considère après cela comme rejetée de côté, on produit bien ainsi, à ceux qui n'y entendent rien, l'impression de la profondeur et de la solidité. Mais souvent il n'y a là-dessous qu'insuffisance de compréhension ou fâcheux laisser-aller. Lorsque la philosophie cartésienne voulut pénétrer dans les Universités allemandes qui étaient alors, comme dans les autres pays, tout à fait scolastiques, les représentants de l'Aristotélisme rabrouèrent la nouvelle philosophie, par laquelle toute la science fut réformée, l'appelant aussi une simple « mode » et aggravèrent encore le reproche en disant « une mode française ». Avec cette même injure « mode », on se figurait ainsi en être quitte avec Schopenhauer et cependant il vit encore aujourd'hui, et vivra toujours.

Une deuxième objection se pose : « Nietzsche n'est pas un philosophe puisqu'il n'a point bâti de système cohérent et complet de philosophie. Ses idées, encore qu'elles témoignent de la richesse de son esprit, étant dépourvues de liens systématiques et pleines de contradictions, ne valent donc pas la peine qu'on s'y consacre. » Supposons que cela soit; cette objection resterait fort pédante. Que les pensées de Nietzsche forment un système au sens propre de ce mot ou non, voilà qui n'importe en rien à la question de savoir si elles ont de la valeur et de l'importance. Rousseau non

plus n'a point bâti de « système » philosophique, et pourtant ses idées ont eu sur la philosophie européenne une influence puissante. Et Montaigne et Pascal, La Rochefoucauld et Vauvenargues n'appartiennent-ils pas aussi à l'histoire de la philosophie quoiqu'ils n'aient point édifié un système au sens précis du mot? Est-il permis de passer outre à Hamann et à Lichtenberg, parce qu'ils ne furent point des systématiques?

La troisième objection, et celle qui paraît la plus grave, consiste tout simplement à dire : « Nietzsche est un esprit malade. Cela est dénué de sens de s'occuper des productions d'un fou. » Cette objection aussi est superficielle. Sans doute, Nietzsche finit par succomber à une maladie du cerveau, mais cette maladie n'éclata qu'en l'an 1889, après la publication de son œuvre. La musique de Schumann et la poésie de Hœlderlin restent classiques, bien que leur intelligence à tous deux fût, sur leur fin, entrée dans la nuit. Mais l'objection peut prendre une autre forme. « La maladie du cerveau, bien qu'elle n'ait *éclaté* qu'en 1889, existait cependant déjà auparavant d'une façon *latente* et les traces de cet état anormal de l'intelligence se trouvent déjà, quoique indiscernables, dans les œuvres antérieures à l'année 1889. » Admettons; l'objection n'en reste pas moins superficielle. Il arrive, et cela n'a rien de rare, que des traits *pathologiques* morbides se révèlent dans la vie et dans les écrits d'hommes illustres, exemple Rousseau. Il est fréquent que le normal et l'anormal se mêlent chez les grands esprits, et nul cependant ne révoque en doute la

grandeur de ces natures géniales. Mais il est toujours délicat de taxer de maladie les hommes qui s'écartent de la moyenne, et leurs pensées. Usons prudemment de telles accusations ; car il peut bien nous arriver qu'on nous adresse à notre tour le même reproche. Nietzsche lui-même accuse bien notre époque de décadence, de maladie de la volonté, et veut nous montrer le chemin de la guérison. C'est si facile de déclarer malades ceux qui n'ont pas nos opinions, et si difficile de fixer exactement ce qui doit passer pour « morbide » et ce qui doit passer pour « sain ».

Ainsi ces trois objections ne nous égarent pas sur notre tâche : nous croyons devoir prendre au sérieux Nietzsche et le mouvement nietzschéen. Ce n'est donc pas seulement un travail profitable, mais très important, de nous rendre compte des principes philosophiques qui révèlent la conception que se fait Nietzsche du monde et de la vie. Nous laissons ici tout à fait de côté l'admirable art d'écrivain avec lequel Nietzsche exprime ses vues. Il manie vraiment sa langue avec une virtuosité rare et met à tirer profit de son style brillant une savante habileté. Nietzsche doit à cet art extraordinaire une bonne partie de son succès. Mais que sert tout l'art de la forme si le contenu est insignifiant? En définitive c'est uniquement la valeur du fond qui explique le succès d'un écrivain. C'est seulement ce contenu que nous considérons ; nous faisons intentionnellement abstraction du style et de la forme, pour nous concentrer exclusivement sur le fond philosophique. Sans doute, cela n'est pas facile du tout chez Nietzsche : nulle part il n'a

présenté d'une façon systématique ses derniers principes. Bien plus, ses idées sont dispersées dans des milliers d'aphorismes qui paraissent sans lien. Et ces aphorismes produisent l'effet d'un chatoiement d'innombrables couleurs et d'oppositions où sans cesse brillent à l'improviste de nouvelles lueurs. Et pourtant je trouve que ces jeux de couleurs, qui paraissent innombrables, se laissent ramener à un petit nombre de traits principaux : je trouve essentiellement *sept caractéristiques* qui expriment ce qu'il y a de spécifique dans les écrits de Nietzsche. Je vais exposer d'abord ces sept marques caractéristiques de Nietzsche ; puis je chercherai à les ramener à un principe fondamental commun.

Dans le grand public on ne connaît de Nietzsche que ce qu'on peut désigner du mot qu'il emploie lui-même, la doctrine de « Par delà le Bien et le Mal », c'est-à-dire la négation, bien plus le renversement des valeurs morales qui ont eu cours jusqu'ici, la morale traitée d'antinaturelle et remplacée par la morale naturelle du Surhomme qui, indifférent au pseudo-jugement moral, ne connaît pas d'obstacle à la réalisation de sa naturelle « Volonté de puissance ». Ce que la foule appelle « Morale » et vénère comme sacré, est un vain fétiche que méprisent l'être fort et l'esprit clair. On peut appeler cette tendance *anti-moraliste*. Comme nous l'avons dit, c'est la seule que le grand public ait connue. Mais cette tendance anti-moraliste n'est qu'une petite partie de l'ensemble de sa doctrine. A vrai dire Nietzsche présente une bien plus grande multiplicité d'aspects. On l'a appelé une « nature polyphone » : en fait, outre

cette tendance anti-morale, il faut encore distinguer une série d'autres courants qui seuls peuvent donner dans son ensemble l'entière image de sa nature et de sa doctrine.

Parente de cette tendance anti-moraliste, sans aucunement lui être identique est, chez Nietzsche, celle qu'on peut nommer sa tendance *anti-socialiste*. Nietzsche est un ardent adversaire de toute contrainte de l'individu par la société et l'état. Les socialistes aspirent pour l'avenir à la socialisation de toutes les fonctions, à la suppression de l'initiative individuelle pour empêcher la prétendue exploitation des hommes par de trop puissants particuliers. Nietzsche enseigne tout au contraire que le salut de la civilisation repose sur les seuls individus, qui s'asservissent la masse; car selon lui les hommes ne sont là que pour obéir et pour être dominés, et ont besoin de natures dominatrices qui leur imposent leur propre volonté. Nietzsche ne voit pas le salut de l'humanité dans les masses mais seulement dans les individus forts, dans les natures douées d'une personnalité énergique, consciente d'elle-même. Mais une personnalité a son estampille propre, dont les lignes tranchées n'ont rien d'usé ni d'effacé : de telles individualités ne poussent pas dans un groupement socialiste ni, d'une façon générale, dans un état constitué, selon l'idéal actuel : L'état d'aujourd'hui, avec ses innombrables lois, qui enserrent l'individu, empêche le développement des grandes individualités qui ne croissent qu'en liberté, la tendance anti-socialiste revêt en somme dans ce sens une couleur anti-politique jusqu'à l'anarchisme.

Mais l'on se tromperait si l'on croyait démocratique cet individualisme anarchique. Nietzsche est au contraire le plus violent adversaire de toute démocratie, le plus chaud partisan de l'aristocratie, et ainsi nous arrivons à la troisième de ses tendances dominantes, l'*anti-démocratique*.

L'opinion de Nietzsche sur les foules, nous la connaissons déjà : il n'a pour elles que cette expression de mépris : *die Viel-zu-Vielen*, un de ses mots les plus connus. La foule n'est pour lui que de la chair à canon dans le combat pour l'existence, qu'un repoussoir sur lequel se détachent le petit nombre de ceux qui valent mieux; or ceux-là sont les plus forts qui, à cause de leur force même, exercent légitimement le pouvoir et oppriment les faibles. Cette tendance aristocratique de Nietzsche tient à son darwinisme : il croit que la lutte pour la vie produira le perfectionnement. La vie est la guerre de tous les êtres les uns contre les autres, et, dans cette *lutte de tous contre tous*, c'est le plus fort qui remporte la victoire et qui accroît encore par cette victoire la supériorité de sa force. La nature est même en ce sens une institution aristocratique. Nietzsche reporte cette idée sur l'histoire et sur les conditions de la civilisation. Le droit du plus fort est là aussi pour lui *le décret* de la nature.

A cette affirmation du principe aristocratique, c'est-à-dire du droit du plus fort au sens darwiniste, se rattache encore chez Nietzsche un autre trait qui n'est pas aussi important que les autres, mais qui n'en est pas moins caractéristique. Au droit du plus fort appartient encore le droit de l'homme sur la femme, puisque l'homme est le plus

fort. Aussi Nietzsche se montre-t-il l'énergique adversaire de tout ce qu'on appelle l'émancipation de la femme. En tant qu'on peut appeler féminisme ces prétentions des femmes à l'émancipation, Nietzsche est *l'anti-féministe* le plus convaincu qu'on puisse imaginer, et c'est le quatrième trait caractéristique du portrait de Nietzsche. La femme est naturellement la plus faible, et destinée par conséquent à servir. Nietzsche va même jusqu'à exalter la coutume asiatique de tenir les femmes en esclavage. Il est l'auteur de l'aphorisme diffamé : « Tu t'en vas fréquenter les femmes ? n'oublie pas ton fouet. » Ce n'est là qu'une conséquence de son principe général que le plus fort est naturellement destiné à la domination : il trouve chez la femme, avec la faiblesse, tous les défauts de la faiblesse. Dans la progressive émancipation des femmes, dans leur libération de cet esclavage où les tenaient les hommes conformément à la nature, Nietzsche ne voit qu'un signe de la décadence aujourd'hui régnante.

Mais que l'on ne croie pas que Nietzsche déblatère contre les femmes sur le ton habituel des adversaires de l'émancipation féministe et attribue à l'intellect masculin un développement plus avancé qu'à celui de la femme : il est d'autant moins enclin à recourir à des arguments si vulgaires qu'en général il ne place pas bien haut l'intellect : bien au contraire, il le met au-dessous de la volonté et voit dans la lumière de l'intelligence un danger pour l'énergie de la volonté instinctive : bref, Nietzsche est *anti-intellectualiste*. Il trouve dans le trop grand cas qu'on fait de l'esprit et dans la moindre estime où l'on tient la volonté une des principales sources de la décadence où il prétend que nous sommes. Lorsque l'intellect prédomine, la force innée de décision est altérée par la pâle pensée ; un excès de clarté diminue l'originelle et chaude poussée de l'instinct. Cette tendance anti-intellectualiste de Nietzsche se hausse parfois jusqu'au mépris de la logique et de la science, jusqu'à la misologie et au dédain sceptique de l'effort vers la vérité. Car la vérité est productrice de la mort, c'est l'illusion qui donne la vie.

Si l'on voulait voir là un trait pessimiste, on se tromperait fort sur l'opinion propre de Nietzsche ; il est bien plutôt l'*anti-pessimiste* le plus résolu qu'on puisse se figurer. Le pessimisme qui s'est aujourd'hui propagé de façon si multiple est selon lui, au contraire, une marque de l'état de déchéance où gît notre civilisation : douter de la vie, nier sa valeur, n'est selon lui qu'un symptôme de pourriture : toute résignation est romantique et Nietzsche se dit lui-même en ce sens expressément « anti-romantique ». Cette tendance anti-pessimiste est la sixième marque caractéristique de la nouvelle conception du monde. Non pas que Nietzsche nie le mal : il est un esprit beaucoup trop sincère pour cela. Au contraire, Nietzsche connaît plus que tant d'autres le mal interne et externe de l'humanité. Mais il tient pour une faiblesse misérable de nier la vie à cause de la douleur. Il faut aimer la vie non seulement *malgré* la douleur mais *à cause* de la douleur. Chercher la douleur et vaincre la douleur, voilà la seule condition qui donne du

prix à la vie. Le fort s'élève virilement au-dessus du mal et de la douleur, l'homme fort affirme la vie, il en veut la constante reprise. En ce sens Nietzsche enseigne « l'éternel retour » des choses. C'est le malade qui se réjouit d'en finir complètement par la mort. L'homme sain veut au contraire l'éternelle recommencement, l'éternelle reprise de la même pièce, de la même vie, et se réjouit que la Nature, en effet, ramène toujours à nouveau, suivant un cycle déterminé, précisément le même univers, avec précisément les mêmes hommes, précisément les mêmes joies et les mêmes douleurs.

C'est ainsi que Nietzsche professe vraiment la doctrine de « la vie éternelle ». Mais combien sa conception diffère de celle que la religion a liée à ce mot! Particulièrement le christianisme promet la vie éternelle à celui qui, dans la présente existence, crucifie sa chair, renonce à son égoïste moi, et obéit aux prescriptions de l'amour du genre humain, et par conséquent fait exactement le contraire de ce que Nietzsche approuve. Aussi règne-t-il chez Nietzsche une puissante tendance *anti-religieuse* et particulièrement *anti-chrétienne*; et c'est là le septième trait caractéristique de sa doctrine. Depuis Voltaire et Feuerbach, la religion et le christianisme spécialement n'ont point eu d'adversaire plus pénétrant, plus irréconciliable. Nietzsche a écrit l' « Antéchrist », la plus violente invective contre le christianisme qui se puisse concevoir. Et naturellement Nietzsche doit voir dans le christianisme la plus solide forteresse contre sa propre théorie. Car le christianisme est

le contrepied direct de toutes les tendances que nous avons trouvées chez Nietzsche. Le christianisme est pessimiste par rapport au monde sensible; il est démocratique; il n'est pas sans parenté avec le socialisme et le féminisme; mais l'opposition est plus capitale encore dans les questions morales. Le christianisme enseigne la pitié, l'amour, la subordination de l'égoïsme jusqu'à l'ascétisme; mais surtout le soin des pauvres et des malades, le culte des faibles et des misérables. Il ne reconnaît aucun droit des plus forts, mais bien plutôt et tout au contraire le droit des faibles au respect et à la pitié. C'est pourquoi Nietzsche doit logiquement voir dans le christianisme la racine originelle de toute décadence. Où le christianisme triomphe, triomphe aussi la foule des faibles et des esclaves sur le petit nombre des forts qui sont cependant appelés par nature à régner sur la masse. En ce sens Nietzsche appelle le christianisme, d'une locution diffamée, « une révolte d'esclaves en morale » et cherche à démontrer historiquement que le christianisme a d'abord été embrassé et propagé par les esclaves. Cette religion et cette morale d'esclaves n'attache naturellement de prix qu'aux vertus qui furent utiles aux esclaves : pitié, amour, respect. Elle dégrade au contraire le manque de scrupules, l'égoïsme et la cruauté et invente ces expressions insultantes pour les vertus naturelles de l'homme non corrompu : le courage, l'énergie, l'ambition, la volonté de puissance, ce sont cependant là les vertus des anciens, des plus grands parmi les Grecs et les Romains. Sans ces vertus l'*Imperium Romanum* n'eût pas été fondé. Mais lorsque ces vertus

furent stigmatisées comme vices par les esclaves et leur nouveau christianisme, lorque ce renversement faux et dénaturé des valeurs morales fut réalisé par le christianisme, ce superbe *Imperium Romanum* tomba aussi dans la poussière, et la civilisation antique s'évanouit. C'est pourquoi il convient maintenant de restaurer les valeurs naturelles par une *transvaluation de toutes les valeurs* qui ont eu cours depuis l'avènement du christianisme. Et nous revenons ainsi avec cette septième tendance, l'anti-chrétienne, à la première, l'anti-morale.

Maintenant aussi nous apparaît cette tendance destructrice de la morale, qui ordinairement est seule mise en avant lorsqu'on parle de Nietzsche, comme un simple anneau d'une chaîne entière de tendances apparentées, comme un simple fil à côté de beaucoup d'autres fils qui forment le tissu propre de ce remarquable esprit.

Les sept fils que nous avons fait ressortir sont les plus importants dans ce tissu. Mais il y a encore bien d'autres menus fils dont chacun a son rôle dans la coloration d'ensemble du tissu. Mais je dois ici faire abstraction de ces fils plus fins; je m'en tiens à ces sept tendances comme aux principales et je les énumère ici encore une fois pour résumer : l'*anti-moraliste*, l'*anti-socialiste*, l'*anti-démocratique*, l'*anti-féministe*, l'*anti-intellectualiste*, l'*anti-pessimiste*, l'*anti-religieuse*.

En fait, c'est une figure bien personnelle, frappante que nous rencontrons là. Nous sommes là en face d'un homme à physionomie bien arrêtée qui jette bas toute autorité avec

une énergie sans scrupules pour prêcher une nouvelle et âpre doctrine, l'évangile de la vigueur et de la puissance, de la force. Ce n'est point miracle s'il trouble les têtes et s'il réveille les esprits de révolte — mais laissons la critique, ne nous laissons pas distraire de la position impartiale et déjà dans une certaine mesure historique que nous avons jusqu'ici adoptée vis-à-vis de l'homme et de sa doctrine. Au contraire, fixons-nous plus solidement dans ce point de vue historique. Demandons-nous s'il ne s'est point produit des doctrines analogues dans l'histoire. L'homme n'a-t-il point gardé le souvenir d'autres figures, également dignes d'attention, dans l'histoire de la Philosophie ?

On a déjà souvent tracé de tels parallèles. On rappelle — et non sans raison — les sophistes grecs, et en particulier ce Calliclès qui (dans le *Gorgias* de Platon) développait des idées tout à fait analogues sur le droit du plus fort; les règles morales et juridiques ne sont point pour lui φύσει mais νόμῳ ; les νόμοι ne sont que l'œuvre des faibles, des ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, des φαυλότεροι, des πολλοί, pour se protéger contre les forts. Mais la nature veut le règne des forts. Il est φύσει δίκαιον, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄργειν καὶ πλέον ἔγειν τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Le plus puissant, le plus fort, doit, selon la loi naturelle, être légalement maître du plus faible. Cette négation sophistique de la morale traite ainsi toutes les lois juridiques et morales de chaînes artificielles que le fort brise sans hésitation et sans trouble de conscience puisqu'il ne fait qu'accomplir la volonté de la nature.

On évoque encore d'autres exemples antiques. Ainsi les cyniques. On a baptisé la doctrine de Nietzsche un simple « néo-cynisme ». Ou bien on parle des sceptiques, ainsi est cet Anaxarque (le maître de Pyrrhon), qui accompagnait Alexandre le Grand dans ses expéditions conquérantes et qui fortifiait en lui, sur la fin si mauvaise de sa vie, son illusion d'être un surhomme et d'avoir le droit de passer outre à toutes les bornes.

D'autres rappellent certains types du moyen âge, surtout les « assassins » auxquels Nietzsche a lui-même conscience de se rattacher. Il exprime même encore plus souvent leur devise : Rien n'est vrai, tout est permis.

D'autres encore rappellent les hommes de la renaissance parmi lesquels Nietzsche même cherchait les exemplaires de ses « surhommes » : ainsi Machiavel, Agrippa von Nettesheim, Montaigne. Beaucoup trouvent chez Hobbes un ancêtre de Nietzsche.

On lui cherche d'autres modèles parmi les écrivains du XVIII[e] siècle, comme l'Anglais Mandeville, le Français De la Mettrie et son disciple le marquis de Sade, ou encore Vauvenargues. En France aussi s'est principalement exercée l'activité d'un homme dont on rapproche si souvent Nietzsche : Rousseau, qui prêche le retour à la nature et la libération des erreurs et de la décadence causées par la civilisation.

Il y eut aussi en Allemagne, en ce temps-là, un mouvement qu'on met en parallèle avec Nietzsche : la période de « Sturm und Drang », l'époque des génies, avec sa morale à l'usage du génie, dont le jeune Gœthe n'était pas bien éloigné.

Le XIX[e] siècle présente aussi des analogies : particulièrement le romantisme qu'on trouve dans le cortège de la doctrine du Moi de Fichte et qui a reçu dans « Lucinde », le fameux roman de Schlegel, son expression typique. D'autres rappellent la « jeune Allemagne », la nouvelle du jeune Gutzkow « Wally » et la « Madonna » de Mundt, etc.

Enfin on rapproche très souvent Nietzsche de Max Stirner, qui a mis à profit la dialectique hégélienne pour railler Feuerbach et sa philosophie de l'humanité, et qui substitua à l'abstraction « humanité » le moi individuel et concret, dans son livre maintenant de nouveau très répandu : « L'unique et sa propriété », qui est devenu le programme de ceux qui s'intitulent les « nobles anarchistes ». Nietzsche précisément a été souvent rapproché de leur chef, Kropotkine.

Voilà bien une riche et intéressante liste de prédécesseurs de Nietzsche, qui nous apprend par la même occasion que nous ne devons point voir en lui simplement un fou, ou, comme on le fait souvent, un scélérat. Nietzsche est bien plutôt le représentant d'un courant qui ne cesse pas de réapparaître d'époque en époque dans l'histoire de la civilisation, et qui se présente ordinairement comme une réaction excessive contre une précédente usurpation sans contrepoids de la société humaine et de ses exigences civilisatrices sur l'individu, bref comme une réaction de la nature contre la civilisation.

Mais je ne vais pas plus loin dans cet ordre d'idées et je m'occupe de caractériser et d'expliquer ce qu'il y a de

personnel dans la philosophie de Nietzsche. Il a effectivement partout des points communs avec ses devanciers énumérés plus haut, mais ne se confond avec aucun d'eux; il est, malgré ces parentés, une nature vraiment originale. Assurément Nietzsche, qui connaissait à fond la philosophie grecque, fut mieux que bien d'autres à même d'apprécier les sophistes. Assurément, surtout sous l'influence de Jacob Burckhardt, il a connu et prisé la Renaissance et son individualisme. Mais tout cela ne peut être pris pour la cause de sa doctrine; tout cela se présenta seulement à lui, au cours de ses recherches, et favorisa ainsi son propre développement interne. Cette évolution interne fut absolument originale. Et je veux précisément essayer de montrer de quels germes cette évolution est issue, comment elle a abouti au résultat que nous avons sous les yeux. Je voudrais au juste faire comprendre cette doctrine originale de Nietzsche par ses causes profondes et ses motifs intimes.

Je dis tout de suite, à l'avance, en quoi consiste selon moi l'essence propre et par conséquent aussi la façon de comprendre exactement Nietzsche : *la doctrine de Nietzsche est celle de Schopenhauer convertie en une théorie affirmative et cette transmutation* (ou, si l'on veut, cette transvaluation) *de Schopenhauer s'est faite sous l'influence du darwinisme.*

Telle est la thèse que je soutiens et que je vais maintenant développer et confirmer. Mais, pour la démontrer, il faut que je retrace brièvement l'*évolution* de Nietzsche.

On sait que Nietzsche a traversé plusieurs phases avant d'arriver à sa dernière, sensationnelle et originale doctrine. On distingue communément trois périodes de son évolution.

Dans la première période, on peut dire en gros que Nietzsche est un *schopenhauerien.* C'est à cette période qu'appartiennent ses écrits : « L'origine de la tragédie » (1871), ainsi que ses « Considérations inactuelles » (1873-1876) et dont la plus importante est la troisième, « Schopenhauer comme éducateur ». Le schopenhauerianisme de Nietzsche est sans doute à cette époque très teinté de wagnérianisme, mais les traits fondamentaux de la philosophie de Schopenhauer se retrouvent cependant chez Nietzsche : la métaphysique de la volonté et le pessimisme. Pour Nietzsche aussi le monde est volonté et représentation, pour lui aussi l'insatiable et toujours insatisfaite volonté est la source de toute douleur; lui aussi voit dans la représentation esthétique et dans la création, par conséquent dans l'art, la délivrance du tourment de vouloir. C'est pourquoi l'artiste est son idéal. Cet idéal de l'artiste, il le voit réalisé dans Richard Wagner, et l'idéal de l'art dans son drame musical. L'artiste se libère par son art et délivre ses frères du tourment de la volonté et de ses chimères; c'est en ce sens aussi que Wagner appelait sa maison de Bayreuth « Wahnfried ». Ce que suppose cet enthousiasme artistique, c'est le pessimisme qui ne voit dans la vie et dans l'effort ordinaire des hommes que des formes toujours nouvelles de leur aveugle et chimérique volonté. L'art élève l'homme au-dessus de lui-même et de ses douleurs, il le libère ainsi,

le rend noble et bon, et même saint. L'art, en ce sens, est le supplément du « sens tragique » que Nietzsche, comme Schopenhauer, demande aux profonds penseurs et à ceux qui ont de hautes visées, par opposition à « l'incurable » et « énervant » optimisme de ces « Bildungsphilister », de ces « philistins intellectuels » dont le type est pour lui David Strauss. Les Grecs aussi, les premiers chez qui parut l'art et particulièrement la tragédie, étaient pessimistes, au moins les plus distingués, comme Empédocle. Le rationaliste Socrate était, il est vrai, optimiste; mais avec Socrate commence précisément la déchéance du véritable hellénisme. Le tragique est le seul véritable maître des hommes : c'est pourquoi aussi Schopenhauer est le meilleur « éducateur »; il n'y a que l'artiste tragique dont l'art libère véritablement : aussi Richard Wagner est-il le meilleur « artiste ».

Mais une terrible désillusion allait s'ensuivre pour Nietzsche. Il avait fait connaissance de Richard Wagner encore en Suisse, et là s'était enivré de ses « Nibelungen ». Le Wagner de Bayreuth ne lui parut pas le même. Lui, l'idéaliste, nullement habitué à séparer l'idéal et la réalité, fut apparemment choqué par les mesquineries de la vanité et de l'envie qui lui détruisirent son idéal de *l'artiste*. Et, lorsque parut le « Parsifal », son idéal aussi de *l'art* wagnérien fut détruit : car, dans Parsifal, Nietzsche vit une génuflexion qui lui parut sans dignité de l'artiste souverain jusqu'alors, devant l'autel, une humiliation de l'Art par l'Église. C'est à ce tournant du cycle wagnérien

que Nietzsche s'arrêta court; et s'il s'épouvante, *c'est qu'il vénérait l'antiquité classique*. Nous arrivons ainsi à un élément de l'esprit de Nietzsche sur lequel on passe souvent : Nietzsche fut un philologue classique. Mais, comme tout ce dont il se saisit, il s'en empare avec passion, il est un philologue classique *convaincu*. Il appartient à l'espèce de ces humanistes de la renaissance qui ne peuvent pardonner au christianisme le déclin de la civilisation antique, qui, au fond du cœur, adoraient encore « les anciens dieux ». Pour Nietzsche, le christianisme est « une mauvaise gelée dans une longue nuit ». Sa connaissance de la civilisation antique le rendit agressif contre la prétendue civilisation actuelle. En même temps qu'à l'art grec Nietzsche, en 1871, dans son œuvre de début, exprimait son admiration à Wagner et à la musique germanique des Nibelungen. Maintenant il déplore que Wagner ait mis ses admirables facultés artistiques au service de l'idéal moyenâgeux d'un Parsifal. Pour lui, qui n'était pas seulement versé dans l'antiquité classique, mais qui cheminait avec elle, qui vivait en elle, et qui opposait au christianisme et à son moyen âge le dédain de l'humaniste, cette désillusion fut l'époque la plus cruelle de son existence. Il s'arracha avec effort de son idéal jusque-là divinisé : Richard Wagner.

Avec cette extrême partialité qui caractérise tout l'homme, Nietzsche rejeta en même temps l'idéal qu'il avait eu jusque-là de « l'artiste », idéal pour lequel R. Wagner lui avait servi de modèle, et ne vit plus dans l'art, mais dans la science

l'idéal de la vie. Ce n'est point l'artiste par ses représentations subjectives, mais le savant par sa pensée objective qui est libre et qui libère. De ce point de vue de la science, il rejette maintenant son précédent idéal d'art en même temps que ce que supposait cet idéal, la métaphysique de Schopenhauer avec son pessimisme et son nihilisme : il se place avec satisfaction sur le terrain de l'expérience et de l'observation exacte : il s'en tient au donné positif. C'est la période de son évolution qu'on appelle *positiviste*, ou par rapport à la glorification du savant, *intellectualiste*. A cette période appartiennent les écrits suivants : « Humain, trop humain », avec ses différentes parties (surtout « Le voyageur et son ombre »), 1876-1879, aussi bien, encore que partiellement, « l'Aurore » (1880-1881). Dans ces écrits, l'idéal de la sobre science est poussé à l'extrême : uniquement l'expérience et ce qu'on en tire, à l'exclusion de toute métaphysique d'une part et de la perturbation que cause l'instinct vital d'autre part, ainsi uniquement l'intelligence empirique : en elle l'homme de passion trouve maintenant provisoirement sa pacification, comme dans une sorte de cure. En particulier la métaphysique schopenhauerienne de la volonté est maintenant abandonnée. Nietzsche est désormais un empiriste sobre ; mais cet empirisme aussi est adopté avec la passion qui est en fait inséparable de l'homme. Il dédie maintenant un de ses livres à la mémoire de Voltaire. Et même il a désormais appris à goûter ce prosaïque Socrate si dédaigné dans la première période ; Socrate et Voltaire : tous deux sont pour lui les représentants de l'intellectualisme qui voit dans la victoire de l'intelligence celle du bien, et par conséquent en même temps les représentants de l'optimisme. C'est logiquement qu'il s'écarte maintenant du pessimisme ; celui-ci s'évanouit avec la métaphysique de la volonté. Et nous observons encore une autre démarche : Tandis que, dans la première période, se plaçant au point ne vue anti-historique de Schopenhauer, il avait déploré l'abus de l'histoire dans notre éducation, maintenant l'étude historique des choses et de leur évolution devient un problème pour lui. En même temps la méthode évolutionniste du darwinisme lui devient aussi un objet de plus profond intérêt et d'intelligence. En particulier son intérêt se porte maintenant sur l'évolution des représentations morales et sur le problème des progrès de la civilisation.

Mais une nature aussi impulsive, aussi passionnée que Nietzsche ne pouvait pas s'en tenir là. La plaine n'existe pas pour lui : il faut qu'il s'élève jusqu'aux hauteurs les plus sublimes ou qu'il descende jusqu'aux abîmes les plus profonds. Il devait revenir à lui-même, mais sous une forme renouvelée. Parti du volontarisme schopenhauerien, il y retourne, mais enrichi et modifié par les résultats de la seconde période. Ce qu'il rapporte de la deuxième période à la troisième, ce n'est pas seulement, d'une manière générale, son intérêt pour l'histoire et l'évolution historique de la morale et de la civilisation, mais surtout l'optimisme, la joie de vivre et l'affirmation du monde et de la volonté de vivre. Les titres des écrits de cette troi-

sième période sont : « Le gai savoir » (1883), « Ainsi parla Zarathustra » (1883-1885), « Par delà le Bien et le Mal » (1885-1886), « La généalogie de la morale » (1887), « Le crépuscule des faux dieux » (1888), « l'Antéchrist » (1888).

Dans cette troisième période Nietzsche revient donc à Schopenhauer en tant qu'il accepte de nouveau sa théorie de la volonté. Mais, dans la première période, l'art lui apparaît, comme à Schopenhauer, le libérateur de la servitude et du tourment de vouloir. De ce pessimisme, Nietzsche s'est débarrassé, on s'en souvient, dans la seconde période; et cet optimisme de la seconde période, Nietzsche le transfère à la troisième, conformément à quoi, la volonté ne lui semble plus malheureuse, en quête d'une délivrance, mais elle lui apparaît comme une « volonté de puissance » joyeuse de vivre, alerte, car la vie c'est précisément la puissance, l'exercice de la puissance, la vie repose sur l'instinct de vouloir être puissant, d'exercer le pouvoir. La « volonté de vivre » de Schopenhauer est maintenant débaptisée dans la « volonté de puissance », car « vivre » cela signifie précisément : étendre de toutes parts la sphère de sa puissance. Cette volonté de puissance est l'impulsion première et essentielle de tous les êtres. Mais naturellement ces diverses volontés de puissance et puissances de volonté doivent entrer en conflit les unes avec les autres. Elles s'entre-combattent jusqu'au sang avec leurs robustes et irréductibles instincts qui se ramènent tous à la volonté de puissance. Seulement, dans cette lutte des différents centres de volonté, Schopenhauer avait vu le mal de l'univers

qu'il ne pouvait se lasser de décrire et dont il cherchait la délivrance dans l'art d'un côté et de l'autre dans l'ascétisme; mais Nietzsche voit maintenant au contraire dans ce combat des divers centres de volonté le principe du développement de toute civilisation. On peut retrouver sa conception dans la phrase de cet Héraclite qu'il avait en si grande estime : πόλεμος πατὴρ πάντων; de la guerre et de la lutte naît toute évolution.

Mais plus près de nous qu'Héraclite, il y a un autre penseur qui assigne à la lutte un rôle analogue dans l'intensification de la vie : *Darwin*. La lutte pour l'existence est bien pour lui la condition de tout haut développement des organismes. Dans la lutte pour la vie les forces croissent, et ce sont les plus forts qui ont la victoire. Les plus faibles sont refoulés et anéantis selon qu'ils le méritent. La nature veut le triomphe du plus fort, et perfectionne les espèces par le triomphe du plus fort et la disparition des plus faibles. Dans un élan dithyrambique, Nietzsche célèbre cette loi de la nature dont le caractère impitoyable a pour lui quelque chose *d'élevé*, *de haut et de sublime*.

Ainsi avons-nous trouvé l'intime essence de la conception nietzschéenne de la vie : c'est justement la *théorie schopenhauerienne de la volonté, mais modifiée par le sens positif qu'elle a reçu sous l'influence du darwinisme et de sa doctrine de la lutte pour la vie.*

Chez Nietzsche lui-même, ce centre de sa doctrine n'apparaît pas aussi en relief qu'ici; et c'est tout naturel : Nietzsche écrit en aphorismes, forme à laquelle le vouaient

ses dons aussi bien que sa destinée : sa maladie, en lui interdisant une exposition cohérente, développa en lui ce talent d'aiguiser des pointes piquantes et directes, et de s'exprimer par des traits brefs. Nietzsche ne pouvait ni ne voulait donner à sa doctrine une forme systématique. C'est pourquoi nous avons chez lui des étincelles qui éclatent et qui brillent, mais jamais l'essentiel, dans sa totalité et sa propriété.

Il y avait encore un autre obstacle à ce que cette essence fût aussi évidente et aussi pure chez Nietzsche qu'ici où nous avons pu la dépouiller. Nietzsche parle dans sa troisième période aussi bien de Schopenhauer que de Darwin : mais presque toujours sur le ton de la polémique. Nietzsche fait bien plus ressortir ce qui le sépare de l'un et de l'autre, que ce qui l'en rapproche. Lui-même, comme cela arrive souvent, n'était pas bien conscient de son ascendance spirituelle : sentant son indéniable originalité, il ne voyait pas le cordon ombilical qui relie à ses prédécesseurs l'homme le plus original. Ce n'est point qu'il renie intentionnellement sa parenté, c'est une involontaire erreur qu'on observe souvent chez les grands esprits.

Après avoir découvert et discerné le noyau et la racine de la doctrine de Nietzsche, nous pouvons aussi comprendre désormais l'intime cohérence de ces doctrines surprenantes que nous avons exposées ci-dessus pour caractériser provisoirement Nietzsche. Toutes ces tendances qui dirigent leurs pointes contre tant d'autorités traditionnelles découlent avec une nécessité mathématique de ce point

central : *more geometrico* pour parler comme Spinoza.

La tendance *anti-pessimiste* se tire immédiatement de ce noyau une fois donné, comme une conséquence nécessaire. Si le triomphe du plus fort sur le plus faible est conforme à la volonté de la nature, si la nature a besoin du combat pour l'existence afin d'améliorer les races, alors on n'a pas le droit de déplorer la lutte et le mal qu'elle entraîne. Qui veut le but, le perfectionnement des espèces et l'élévation de la vie, doit également vouloir les moyens : le combat des centres de volonté entre eux, la victoire du plus fort, la ruine du plus faible; et si quelque cruauté est liée nécessairement à ce combat, il doit y consentir, l'approuver, la vouloir même. Le pessimisme qui déplore cette cruauté de la lutte pour la vie, et qui s'en lamente, est une misérable faiblesse indigne de l'homme et contraire à la nature. En ce sens Nietzsche combat la « décadence nihiliste » de Schopenhauer : on doit « dire oui » à la vie, on doit aimer la destinée, quelque dure qu'elle puisse être : *amor fati*. Toute plainte est une piteuse faiblesse d'esclave et repose sur « l'amollissement »; les natures héroïques, les natures de maîtres ne se plaignent pas : elles luttent avec un sourire, et même lorsqu'elles succombent elles font ce sourire des célèbres Eginètes du musée de Munich. Assurément la lutte et la guerre nous ménagent du mal, d'innombrables et amères douleurs; mais la *saine* volonté approuve ce mal de la lutte pour la vie à tout égard comme un moyen nécessaire de l'élévation du niveau de la vie. Sans lutte, point de progrès, sans douleur point de

lutte. La douleur fortifie le fort, affaiblit le faible; ainsi précisément s'accomplit la destinée : car le faible doit absolument tomber, le fort absolument monter plus haut. Dans un élan dithyrambique, Nietzsche célèbre cette loi de la nature; Nietzsche donne une justification de la vie, une réhabilitation de la nature contre les accusations du pessimisme. Auparavant, c'était d'une « justification de Dieu » qu'il était besoin contre les objections qu'on tirait du mal dans le monde : en ce sens, Leibniz écrivit sa « Théodicée » : Nietzsche donne une Cosmodicée, une Physiodicée, une Biodicée. De ce point de vue, Nietzsche veut de nouveau inspirer aux hommes « amollis » la joie d'être, c'est-à-dire la joie de lutter. « Être un homme, c'est être un lutteur », disait déjà Gœthe. Mais c'est *avec joie* que l'homme doit lutter, non pas seulement avec courage. Par le remède martial de cette joie de lutter, de cette joie de vivre, la maladie contemporaine doit trouver la guérison; l'esprit actuel, pessimiste, morbide et décadent doit redevenir sain.

La caractéristique de la doctrine de Nietzsche sous cet aspect est donc qu'il a dépassé le pessimisme de Schopenhauer. La position historique de Nietzsche, sa situation dans l'histoire de la philosophie est définie en première ligne par ce fait que c'est en faisant fonds sur la théorie volontariste de Schopenhauer lui-même qu'il réfute son propre pessimisme. Toute réfutation historiquement importante d'une doctrine ne peut s'accomplir que si la réfutation s'exécute sur le terrain même de l'ancienne doctrine. Mais ce terrain,

ici, c'est justement la théorie de la volonté. C'est précisément en quoi consiste la caractéristique de Nietzsche qu'il conserve dans ses traits essentiels la doctrine schopenhauerienne de la volonté, mais qu'il lui brise son aiguillon pessimiste. Cette tendance anti-pessimiste explique bien aussi une partie non négligeable du succès de Nietzsche. Ce pessimisme qui, depuis Schopenhauer, pèse lourdement sur beaucoup de gens, beaucoup de gens aussi ont eu plaisir à s'en délivrer sous la direction de Nietzsche. La campagne contre le pessimisme a été jusqu'ici menée de bien des façons, mais les armes pour l'attaquer venaient *du dehors*, tandis que Nietzsche précisément réfute le pessimisme schopenhauerien *du dedans*, et par sa propre hypothèse. Nietzsche commence par reconnaître presque tout ce que dit Schopenhauer contre le monde et la vie. Mais il s'en tient malgré tout solidement à la « foi en la vie »; les « puissances affirmatives et créatrices de la vie » ont malgré tout chez lui la suprématie, il prêche, malgré tout le mal, le « triomphe de la vie » surtout dans le célèbre chant de minuit, le « chant d'ivresse » dont le sens consiste précisément dans l'affirmation joyeuse du mal cosmique.

C'est pourquoi l'optimisme de Nietzsche n'est nullement aussi innocent et enfantin que, par exemple, celui de David Strauss contre lequel Nietzsche a brandi les verges d'une sanglante satire. Son optimisme rappelle bien plutôt le système d'Héraclite, dont Nietzsche, comme nous l'avons vu, fait si grand cas. De même que l'optimisme d'Héraclite n'exclut pas l'indignation et le courroux contre la vulgarité

misérable des philistins, contre les préjugés des hommes de peu, ainsi ce même optimisme ne méconnaît-il pas le farouche combat pour l'existence dont Héraclite même a exprimé la vaste domination dans son célèbre aphorisme précédemment cité. Malgré son universel optimisme, Nietzsche se répand, comme autrefois le sombre Éphésien, en puissantes invectives contre ses contemporains qui lui paraissent corrompus, et dont la corruption paraît consister pour lui en ce qu'ils se dérobent lâchement à la lutte pour la vie et à la douleur qui y est liée, et à ce qu'ils se répandent en lamentations au lieu de regarder le sort en face, courageusement, joyeusement. Ainsi s'explique ce paradoxe que Nietzsche, l'apôtre de l'optimisme, a pu être désigné par les non-initiés comme un pessimiste. Il est par ses principes et décidément optimisme, comme Héraclite et Hegel : son principe aussi c'est : *rerum concordia discors*; *discordia* ne sert, pour lui, qu'à faire ressortir *concordia*; mais si l'on ne voit pas, au-dessus de l'inéluctable *discordia*, l'universelle *concordia rerum* et si l'on n'a point la courageuse foi en la vie, ou mieux, l'énergique volonté de vivre, alors c'est qu'une puissance antagoniste de la nature est déjà arrivée à prédominer. Les instincts naturels de la vie sont positifs. Et c'est pourquoi Nietzsche rejette tout ascétisme dans le sens traditionnel, l'ascétisme négatif. De son propre point de vue, il n'admet qu'un ascétisme positif, c'est-à-dire la courageuse accoutumance à la douleur, pour l'amour de la vie, pour l'amour de la puissance. Le pessimisme est un coupable défaut d'énergie.

Vivre, c'est *a priori* jouir malgré la souffrance; même il n'est pas jusqu'à la souffrance qui ne devienne pour le sain et le fort une source de plaisir, parce que dans le combat contre la souffrance il ne fait qu'exercer davantage sa volonté, ses instincts originels.

C'est par cette joie de vivre, dure au combat, débordante et pétillante, malgré tout le mal de l'existence, que Nietzsche est devenu le favori du monde des jeunes artistes, particulièrement de ceux qui se rattachent à Bœcklin : ses centaures et ses tritons sont la représentation artistique de cette joie d'être originelle et irréductible dont Nietzsche précisément a donné la théorie. On peut aussi rappeler Klinger, particulièrement sa célèbre série « sur la mort », surtout le tableau à devise significative : « Et quand même » : et quand même, malgré tout le mal et toutes les douleurs que la mort apporte, comme la vie — la jouissance de la vie; l'affirmation émanée du plus intime d'elle-même, malgré ses horreurs. *Memento vivere* est en ce sens la devise de Nietzsche.

Le principe fondamental de Nietzsche est donc la transformation positive de la doctrine schopenhauerienne de la volonté, sous l'influence du darwinisme. De ce principe fondamental découle l'attitude et le sentiment *anti-pessimiste*.

Du même principe fondamental se déduit encore avec nécessité l'attitude *anti-religieuse*, *anti-chrétienne* de Nietzsche. Schopenhauer n'avait pas du tout pris vis-à-vis de la religion et spécialement du christianisme une attitude aussi hostile qu'on l'admet souvent. On peut au contraire

dire qu'aucun des philosophes modernes n'a si profondément pénétré dans l'essence du christianisme et n'en a si chaudement défendu le principal que Schopenhauer. Qu'on compare seulement ce que Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart et même Schleiermacher ont dit sur le christianisme avec ce qui se trouve chez Schopenhauer. En particulier il y a trois idées fondamentales du christianisme auxquelles s'attache la plus profonde estime chez Schopenhauer : le mal, l'amour, le mépris du monde. Le mal, aussi bien dans le sens physique que moral, joue précisément chez Schopenhauer un rôle capital. Comment n'eût-il pas apporté de l'intelligence au concept analogue du christianisme ? L'amour apparaît chez Schopenhauer sous la forme de la pitié qui n'est rien de moins chez lui que le principe universel de la morale. Le mépris du monde et le renoncement qui en est la conséquence n'avait pas proprement reçu avant Schopenhauer son explication et sa justification philosophique; de quelle inintelligence ont témoigné les autres philosophes en ce qui concerne la vie monastique, l'ascétisme et la chasteté si on les compare à Schopenhauer et à sa profonde explication de ces phénomènes. On peut emprunter à Schopenhauer toute une apologie du christianisme, bien qu'à d'autres points de vue il ait violemment déblatéré contre le christianisme et surtout contre sa source, le judaïsme.

De Nietzsche nous ne pouvons attendre une telle attitude apologétique vis-à-vis du christianisme. Précisément cette transformation positive qu'il fait subir à la doctrine

schopenhauerienne de la volonté sous l'influence du darwinisme fait qu'il tend à s'opposer au christianisme. Le pessimisme chrétien doit naturellement, d'après ce que nous avons dit plus haut, lui être tout à fait opposé. En particulier il ne s'associe point au concept fondamental du mal moral, du péché. Même ce concept du péché lui semble le propre destructeur de toute vigoureuse vie, de toute joie de vivre. Les prêtres lui paraissent avoir faussé les valeurs vitales, faussé la conscience. Le naturel, l'instinctif, l'original, ils l'ont appelé péché; la lâcheté, l'inertie, le manque d'énergie, la pusillanimité, ils l'ont appelé vertu. Ils ont substitué leur vertu blafarde à la florissante vie; ils ont anathématisé la vie charnelle et l'ont rabaissée au profit d'une ombre falote. Toute cette conception pessimiste de l'homme et de la vie, Nietzsche doit radicalement la repousser. Tout aussi peu Nietzsche peut-il accepter le deuxième concept fondamental, l'amour. L'amour, c'est la pitié, tandis que la vie c'est le manque de pitié, le combat et la guerre; il n'y a que ces derniers qui intensifient la vie, tandis que l'amour chrétien veut contrecarrer la volonté de la nature qui tend au juste anéantissement de l'impuissant et qui ne maintient à la vie que celui qui est capable de vivre. Ainsi, encore dans le deuxième concept fondamental, Nietzsche, de son point de vue, doit voir quelque chose d'anti-naturel. Et complètement encore dans le mépris du monde et le renoncement, il doit y voir une ingratitude envers la nature dans le sein de laquelle nous vivons, et dont nous sommes les enfants. La nature nous a destinés à la lutte et à la création :

or le christianisme veut nous enlever la joie de combattre et de produire. Nous devons travailler au monde et à nous-mêmes pour « donner un sens à la terre » ; le christianisme flétrit ce monde comme « monde », comme « ce qui est mondain », et vous fait aspirer à un au-delà d'imagination et de rêve, grâce à quoi nous faisons faillite au devoir de développer l'être terrestre suivant nos forces. Il nous rend esclaves d'un dieu tout fictif, au lieu de nous donner la domination sur ce monde réel. Aussi Nietzsche combat-il avec une rare âpreté le christianisme, comme toutes les religions. Et il serait absolument impossible, si l'on accepte sans réserve le principe fondamental de Nietzsche, de prendre une autre attitude vis-à-vis des puissances religieuses. Le vieux mot de Lucrèce : *Tantum religio potuit suadere malorum*, nous le retrouvons chez Nietzsche avec mille variations.

Du même principe fondamental se déduisent encore les autres parties de la doctrine de Nietzsche dont nous avons parlé précédemment. En premier lieu la tendance anti-démocratique et anti-socialiste. En ce qui concerne l'*anti-démocratique*, il est déjà connu depuis longtemps que le darwinisme est une doctrine aristocratique, une théorie de l'aristocratie. Le darwinisme enseigne que c'est une loi naturelle que le plus fort soit vainqueur du plus faible dans la lutte pour l'existence. Il enseigne que, par ce combat pour l'existence, les supériorités augmentent et qu'elles sont héréditaires : traits éminemment aristocratiques. C'est aussi pour Nietzsche la volonté de la nature qui a institué

la domination du plus fort. Les individus chez qui la volonté de puissance est la plus vivace parviennent justement pour cela à bon droit au sommet : en eux se réalise le plus parfaitement le principe naturel, et ils transmettent leurs privilèges à leurs descendants.

Cette préférence pour l'aristocratie historique s'exalte même jusqu'à l'enthousiasme pour la vieille France aristocratique du XVIIe et du XVIIIe siècle, dont Nietzsche prise fort les supériorités, l'exclusivisme, la civilisation haute et raffinée ; cependant il est vrai que Nietzsche s'enthousiasme aussi à l'occasion pour l'institution polonaise du gouvernement par la noblesse dont on connaît assez l'éclat de mauvais aloi. Ces goûts aristocratiques ont valu à notre philosophe une foule de partisans. On prétend que même les barons mecklembourgeois, dont l'habituelle nourriture intellectuelle consiste seulement en la « Kreuzzeitung » et l' « Adelsblatt », lisent très exactement Nietzsche à cause de cela. En tout cas, Nietzsche est ici d'accord avec un mouvement de notre époque. Ce n'est pas seulement en Allemagne que le pouvoir de la noblesse est en croissance. Cependant Nietzsche donne à ses idées aristocratiques une autre tendance s'il regarde vers l'avenir et non vers le passé. Ce n'est point à l'aristocratie héréditaire qui repose sur la naissance, dont la véritable hauteur est souvent révoquée en doute, qu'il pense lorsqu'il parle des hommes de l'avenir, mais à cette aristocratie de la volonté qui peut se développer partout où il y a des êtres humains rassemblés. C'est à ces esprits aristocratiques que s'adresse Nietzsche

par opposition à la foule des « Viel-zu-Vielen » (bien trop nombreux) et c'est pour eux qu'il établit un code d'exclusivisme et de raffinement qui distingue tout à fait ces nobles êtres de la masse servile. A qui cela ne sourirait-il pas, de se compter soi-même dans les rangs de cette noblesse? En particulier les artistes et les écrivains mais aussi les savants et en général les esprits dirigeants dans tous les domaines se sentent le droit de se mettre au nombre de cette aristocratique société. Beaucoup trouvent certainement dans le plaisir de cette lecture un dédommagement à cet inéluctable état des choses que, en notre époque de nivellement infectée de démocratie, tous soient « égaux devant le droit ». Tel est le mot qui fascine la foule démocratique depuis plus d'un siècle. A cette devise de la révolution française, l'égalité de tous, Nietzsche oppose la thèse de l'inégalité des hommes; précisément parce que les hommes sont si inégaux, de si inégale valeur, Nietzsche hait l'égalitarisme démocratique, il y voit un tort envers la nature qui a créé les êtres et les hommes inégaux. C'est la nature même qui nous a posé le problème de la *hiérarchie* : nous nous rendons coupables envers la nature quand nous voulons instituer une artificielle égalité là où, dans sa sagesse, elle a décrété l'inégalité. Et cette inégalité de l'espèce doit aussi avoir pour conséquence l'inégalité des droits. Les nobles, les forts, les énergiques sont nés pour être les maîtres; la foule des insignifiants, des faibles, des sans-volonté est là pour être dominée et doivent être tenus par les premiers à un nécessaire « intervalle de dépendance ». Mais là où la

foule même reçoit la conduite des affaires, les nobles et les distingués se retirent d'eux-mêmes. Enfin Nietzsche va jusqu'à ne pas réserver d'autre sort à la masse d'un peuple que de servir de piédestal au petit nombre des esprits aristocratiques. Ici se rapproche l'épithète nietzschéenne « Viel-zu-Viele » (bien trop nombreux) de l'épithète schopenhauerienne, « taillés par la nature à la douzaine ». Mais, tandis que Schopenhauer adoucit son expression hautaine par sa morale de la pitié, chez Nietzsche, qui a passé par la dure école du darwinisme et de la théorie de la lutte, cette réconciliation manque : impitoyable et sans miséricorde comme la nature même doit être la civilisation. Les « bien trop nombreux » ne servent chez Nietzsche que d'escabeau pour une petite élite et quelques êtres d'exception.

Naturellement l'attitude *anti-socialiste* de Nietzsche procède aussi de ce principe général. Le socialisme en effet repose sur ce que l'individu est subordonné à la société comme un membre intégrant et qu'il y est mis de pair avec tous les autres. Le socialisme met le bien de la communauté, de la masse, de la majorité, au-dessus des désirs et des intentions individuelles; il opprime l'individualité au profit de la communauté. Rien ne peut être plus contraire aux tendances de Nietzsche; car, qu'est-ce que deviendra la « volonté de puissance » dans l'état socialiste? Là, l'individu sera condamné à l'impuissance, et la volonté individuelle opprimée; la lutte, le concours pour un pouvoir éminent sera supprimé, ou du moins dénaturé : car

tout est réglé, ordonné, passé au polissoir; sa puissance est retirée à l'individu; ou, au mieux aller, à la place du libre pouvoir, ce sont la ruse secrète et les basses intrigues. Mais nulle énergie chevaleresque n'est plus. Le socialisme substitue bien à l'âpre combat pour la vie la paix sociale; il protège les faibles contre la supériorité des forts, il fortifie le faible, mais il affaiblit le fort. — La tendance niveleuse du socialisme doit être cordialement antipathique à celui qui professe l'inégalité, et ainsi s'explique bien naturellement et simplement la tendance anti-socialiste de Nietzsche, à partir de son principe général.

Cette tendance anti-socialiste a, à son tour, amené à Nietzsche une grande quantité de partisans. Beaucoup voient dans cette proclamation de l'inégalité naturelle des hommes un nécessaire contrepoids aux exagérations des prétentions socialistes. Ainsi s'exprime par exemple M. Heinze dans l'histoire de la philosophie moderne d'Ueberweg : « Même des penseurs circonspects reconnaîtront pourtant que, dans la proclamation du droit des personnalités fortes et énergiques, contre l'égalitarisme si bien au goût du jour, il y eut quelque chose d'important, qu'il fallait énoncer avec vigueur. » Mêmes expressions chez Riehl, dont l'excellente monographie sur Nietzsche est jusqu'ici sur ce sujet la seule œuvre qui, au point de vue *philosophique,* soit satisfaisante. Riehl aussi dit justement : « Notre époque a le sens collectiviste, et parmi ses devoirs sociaux, elle a maintes fois oublié de penser à la valeur

fondamentale de l'individu. Et peut-être est-ce précisément la destinée propre de Nietzsche : présenter à notre époque d'une manière pressante les périls qui viennent d'un aveugle parti pris égalitaire et qui menacent d'amoindrir le type humain ». Ce point de vue juste et important est la raison pour laquelle bien des lecteurs de Nietzsche lui donnent leur assentiment. La tendance anti-socialiste de Nietzsche est poussée à l'occasion jusqu'à devenir anti-politique, en ce sens qu'il s'emploie d'une manière générale contre l'état et la vie politique. Car dans l'état moderne le socialisme d'état va la main dans la main avec la bureaucratie , et d'innombrables règlements rétrécissent la liberté individuelle; et tous ces règlements tiennent trop peu compte des circonstances individuelles. Pour ce vice qui règne chez toutes les nations, la langue allemande a, comme on sait, l'expression caractéristique : « le schème F ». Tous les événements sont d'avance prudemment réglés; et quand il s'en produit un, l'employé n'a qu'à se reporter à un schème, A, B, C, D, E, ou F, et l'affaire est réglée, mais la vie individuelle est opprimée. C'est pourquoi Nietzsche rencontre particulièrement l'approbation là où le danger de l'oppression de la personnalité par le socialisme de l'état est le plus fort, là où les tracasseries bureaucratiques sévissent le plus lourdement. Les écrits de Nietzsche apparaissent à un grand nombre de ses lecteurs comme un cri d'appel contre le flot toujours grossissant de l'omnipotence de l'état et de la société. Ils voient là, comme Nietzsche, un danger pour la civilisation, car les

propres agents et guides de la civilisation sont les grandes personnalités : notre époque démocratique, socialiste, s'enivrant de bureaucratie, rabaisse les forces individuelles au niveau des « bien trop nombreux », des hommes nains. Mais c'est sur quoi la civilisation humaine doit s'effondrer. C'est tout à fait faussement qu'on prendrait Nietzsche, comme Rousseau par exemple, pour un adversaire de la civilisation réclamant en ce sens le retour à la nature. Sans doute Nietzsche veut aussi le retour à la nature mais non par opposition à la civilisation, bien au contraire pour relever la civilisation selon lui déclinante. Notre civilisation est tombée, pense-t-il, parce que la démocratie, le socialisme et la bureaucratie à notre époque tirent chacun de son côté, pour rapetisser les individualités et diminuer leur puissance : sans individualités fortes, point de haute civilisation.

La haute culture, pour Nietzsche, n'existe que là où des hommes forts, sans frein, aux passions puissantes, se mettent en valeur, où, dans le combat pour l'existence, le plus fort l'emporte sur les natures faibles, où le naturel et mâle instinct de la volonté de puissance n'est point frappé d'interdit, rétréci par des milliers de paragraphes. C'est pourquoi précisément Nietzsche voit, comme nous l'avons dit, dans le courant du socialisme d'état, un danger pour la civilisation, un signe de la décadence. Il doit par conséquent voir aussi un tel signe dans le mouvement *féministe* si l'on entend par là les prétentions à investir la femme, naturellement plus faible, des prérogatives et des droits

masculins, et à effacer la différence des sexes voulue par la nature. La nature a sagemement créé cette inégalité : elle a donné à l'homme une force plus grande, elle l'a doué d'un instinct naturel de domination. Cela semble à Nietzsche comme une révolte contre la nature, et en même temps une falsification de la civilisation, d'égaler les femmes aux hommes. La nature a assigné aux femmes en leur qualité de plus faibles, l'infériorité, la servitude et l'obéissance; les privilèges de l'homme sont les droits naturels du plus fort. Ainsi, selon Nietzsche, la tendance à l'émancipation des femmes est un signe de décadence; ce mouvement féministe attire ses plus violentes railleries. En ce sens, Nietzsche est *anti-féministe*. Mais on se tromperait si l'on cherchait chez lui d'aussi grossières invectives contre les femmes que chez Schopenhauer. Nietzsche a les expressions du plus profond respect pour ce en quoi il trouve la véritable destination des femmes, en particulier pour la fonction de la maternité. C'est que précisément le mariage doit servir à créer les hommes de l'avenir par une précautionnée sélection. Dans un bon mot qui ne manque pas de finesse, Nietzsche résume sa conception du rapport de l'homme et de la femme : « le bonheur de l'homme, c'est : je veux! Le bonheur de la femme : il veut! » L'attitude anti-féministe de Nietzsche procède aussi avec une nécessité logique de ses positions fondamentales : il est anti-féministe dans le même sens où il est anti-socialiste : il est contre les mouvements qui voudraient supprimer artificiellement la naturelle inégalité des hommes. La civilisation

doit se rattacher à la nature et la continuer, mais non pas agir diamétralement contre elle.

Un des arguments habituels des adversaires de l'émancipation des femmes est de recourir à la supériorité intellectuelle de l'homme. Nous ne trouvons pas cette objection chez Nietzsche, et nous ne pouvons logiquement l'y trouver. Car ce dont Nietzsche fait si grand cas chez l'homme, c'est la volonté, la volonté de puissance. Nietzsche place l'intelligence seulement au deuxième rang. C'est, ou jamais, sur ce point qu'apparaissent avec évidence les relations de Nietzsche et de Schopenhauer. Pour Schopenhauer c'est précisément la volonté qui est première, l'intelligence ne venant qu'en deuxième lieu, l'intellect n'est même pour lui qu'une lumière que la volonté s'allume, donc un simple instrument de la volonté. D'ailleurs, par la suite, Schopenhauer voit dans cet entendement qui n'est apparu qu'en second lieu le libérateur de la volonté et de son angoisse infinie : dans la science, et plus encore dans l'art, l'intellect crée du repos pour la volonté agitée sans cesse et en même temps que l'intellect se dérobe à la servitude de la volonté, il se libère, ainsi que la volonté, du tourment de l'instinct vital. Ici, Nietzsche s'éloigne de Schopenhauer d'une manière tout à fait fondamentale : précisément dans l'usurpation de l'intellect sur la volonté, Nietzsche voit la cause de la décadence humaine. Dès que l'intellect s'élève au-dessus de la volonté, c'est la hache portée contre la racine même du vouloir, la volonté s'en trouve affaiblie, l'énergie paralysée, l'instinct naturel faussé. La puissance

originelle des instincts et, reposant sur elle, la force et l'énergie dans la lutte pour l'existence, c'est là précisément, comme nous le savons, ce que Nietzsche a emprunté à Darwin ; en se servant de ce principe de Darwin, Nietzsche tourne le schopenhauerianisme dans un sens positif. Et ainsi s'explique le remarquable trait de son *anti-intellectualisme* qui se tire très aisément du principe fondamental que nous avons trouvé de la philosophie nietzschéenne. Ainsi advint-il que Nietzsche, un homme de la plus raffinée et de la plus haute éducation intellectuelle, put s'insurger contre la domination de l'intellect et contre la trop grande estime où l'on tient la culture intellectuelle. Dans l'intellect, il ne voit précisément, pour citer ses propres paroles, que « la petite raison » de l'homme ; la « grande raison » chez les hommes, c'est justement la volonté, avec ses instincts et ses tendances, dans lesquels c'est la sagesse de la nature même qui s'exprime. L'origine et l'extension de la civilisation doit partout être attribuée à l'influence de personnalités d'une puissante volonté ; sa chute commence partout aussitôt que la clarté spirituelle affaiblit l'originelle volonté ; ainsi particulièrement en Grèce avec Socrate contre qui Nietzsche recommence à s'exprimer violemment, comme le représentant de l'hypertrophie de l'intellect par opposition à la spontanéité de la volonté. Pour lui, Socrate est le type des esprits desséchés et savants qui dessèchent la volonté par leur dialectique rationnelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'hostilité de Nietzsche aux savants, et à la science même, et enfin

ses railleries contre la recherche même de la vérité. Précisément du point de vue de Schopenhauer, toute activité intellectuelle n'est que « représentation » en ce sens que tous les produits de cet intellect sont seulement de nature idéelle, c'est-à-dire n'ont qu'un caractère phénoménal. Le monde entier n'est, pour Schopenhauer, que « représentation », que mensongère illusion. Donc, logiquement, il n'y a non plus pour Nietzsche aucune « vérité » dans l'ancien sens du mot. « Rien n'est vrai », dit-il avec les assassins. Mais les mensongères représentations de l'intellect ne sont cependant pas toutes de la même valeur, ou plutôt ne sont pas également privées de valeur; ici, le point de vue du darwinisme est intervenu comme correctif. Parmi les représentations phénoménales, il y en a qui favorisent la vie, d'autres qui l'entravent. Il se fait entre elles une sélection, et il ne reste que celles qui favorisent la vie, les autres s'éliminent. Ce sont ces illusions favorables à la vie que les hommes appellent « vérité ». Ainsi Nietzsche va ici dans le sens anti-intellectualiste jusqu'à transvaluer hardiment l'idée de la vérité qu'on se faisait auparavant : le concept même de vérité qui paraissait indépendant de l'influence de la volonté maintenant est mis au service de la volonté de vivre; le concept de l'illusion perd son sens négatif et reçoit un caractère positif en qualité de moyen pour la vie, d'organe de la volonté, d'instrument de la puissance.

Nous citions plus haut la moitié de la devise des assassins : « Rien n'est vrai ». L'autre moitié dit, comme on le

sait : « Tout est permis ». Cette devise citée et approuvée par Nietzsche lui-même nous conduit à celle de ses tendances par laquelle nous avons commencé l'exposition de sa doctrine, et par laquelle maintenant nous la terminons, je veux dire la tendance qu'on appelle *anti-morale*. Nous voyons que cette tendance, la seule à peu près qu'on connaisse de Nietzsche dans le grand public, ne forme dans le tout de sa doctrine qu'une partie, encore que considérable, et s'y incorpore précisément comme partie d'une remarquable conception générale sur le monde et la vie. Nietzsche même ne traite sa théorie de la morale que comme une partie de sa physiologie, ou plutôt de sa biologie. Et, en fait, cette tendance anti-morale se déduit naturellement et nécessairement du principe général de Nietzsche, que nous connaissons déjà : c'est précisément la transformation positive de la doctrine schopenhauerienne de la volonté sous l'influence du darwinisme. Chez Schopenhauer même se trouvait précisément dans la morale le nécessaire contrepoids à sa pessimiste métaphysique de la volonté. Les centres individuels de volonté luttent les uns contre les autres dans une féroce concurrence, se causent toute la douleur et tout le mal possible précisément, dit Schopenhauer, jusqu'à ce qu'intervienne la notion de l'essentielle identité de l'homme avec son frère en souffrance, notion qui amène à sentir de la pitié pour lui, à le secourir, en sorte que, par la suite, toutes les vertus découlent de la pitié : l'amour du prochain, l'équité, la justice; et cette pitié s'exalte en certaines circonstances

jusqu'au renoncement, jusqu'à l'abnégation de soi, même jusqu'à l'ascétisme.

Du point de vue de Nietzsche qui affirme la volonté de vivre et la lutte pour l'existence comme nous l'avons montré, il est maintenant tout à fait logique que Nietzsche, contrairement à Schopenhauer, ne doute de la valeur de ces vertus, et même les rabaisse et les nie. Il ne s'agit pas ici naturellement pour nous d'éprouver cette idée de Nietzsche au point de vue de son exactitude ou de sa non-exactitude réelle, mais bien de la saisir comme une conséquence formellement correcte de son postulat une fois admis; et alors nous comprendrons comment Nietzsche se croyait obligé à cette conclusion. Il y a principalement deux séries de pensées par lesquelles Nietzsche fut conduit à ce résultat surprenant.

Voici l'une : l'immuable loi de la vie c'est pour lui le triomphe du fort, triomphe qui est de droit; le faible succombe et doit succomber. « Mort au faible », dit un de ses aphorismes. C'est donc aussi une faute contre la loi naturelle de protéger et de maintenir celui que la nature même destinait à périr. La pitié pour le faible et le misérable empêche leur disparition voulue par la nature. Comme conséquence de la théorie darwinienne de la sélection, peut-être aussi en souvenir de certaines institutions et coutumes de l'antiquité (que Nietzsche, comme nous le savons, place très haut) dures mais utiles, Nietzsche réclame franchement qu'il n'y ait plus de pitié pour le faible : on doit lui aplanir encore le chemin pour sa perte, voulue par la

nature, mais on ne doit point le maintenir artificiellement en vie, une vie qui ne lui est qu'une vie de souffrance, et qui gêne les autres. On ne doit pas se mettre en travers de la sélection naturelle du plus fort. Ce que la nature a destiné à disparaître, l'homme ne doit pas le maintenir en vie. Ce que la nature a séparé, l'homme ne doit pas le joindre : ce qui est fort et capable de vivre, l'homme ne le doit pas associer au faible, à l'incapable de vivre, il ne doit pas unir la santé et la maladie. Le malade doit au moins avoir assez de courage « pour se tirer de là ». Il y a des gens qui pensent qu'il peut aussi y avoir des excès d'humanité et c'est chez eux que ces doctrines de Nietzsche sont tombées sur un sol fertile. Ce sont eux qui l'écoutent avec faveur : la nouvelle doctrine de la dureté, l'exhortation à ne pas se laisser attendrir par la pitié. Nietzsche ne se lasse pas de nous répéter le mot : Endurcissez-vous; vous vous rendez vous-mêmes inutilement tendre et vous vous affaiblissez vous-même dans votre propre force vitale quand vous consacrez à l'homme incapable de vivre de la sympathie, de la pitié et de l'amour. C'est une dure doctrine que cette doctrine de la dureté et de l'endurcissement du cœur contre le faible et le misérable, mais elle s'ensuit avec une nécessité logique du principe de Nietzsche, et aussi est-il psychologiquement intelligible qu'elle rencontre assez fréquemment un écho. Bien des gens estiment que nos institutions actuelles renferment déjà un excès d'humanité; c'est avec ces courants modernes que se rencontre la doctrine de Nietzsche.

Par exemple en Amérique. Dans le pays où l'on empêche aussi l'émigration des malades, où même on défend dans certains états jusqu'au mariage des malades, le milliardaire Andréas Carnegie a énergiquement blâmé qu'on gaspillât des millions pour de vieilles gens pauvres et malades au lieu de former avec des jeunes gens vigoureux mais sans fortune des hommes solides et capables : lui-même dépense beaucoup de millions pour cette dernière œuvre mais pas un sou pour la première. Il part du point de vue que cette seconde manière de servir la nation vaut beaucoup mieux que la première. Cet homme peut bien ne pas connaître le nom de Nietzsche, mais sur ce point il pense de même. Car pour Nietzsche l'affaire capitale c'est la formation d'une humanité saine et forte et celle-ci se fait précisément par l'élimination de tous les faibles, de tous les impuissants. Nietzsche veut que les hommes continuent le travail de sélection de la nature, comme le voulait déjà Platon dans son état. Et Nietzsche est d'avis qu'une importune pitié pour les faibles contrecarre la tendance naturelle à la sélection et l'entrave. « Mort aux faibles » est son mot d'ordre explicite.

Un autre chemin par lequel Nietzsche fut conduit à son intransigeante attitude anti-morale est l'histoire. Le progrès de l'histoire universelle, l'élévation de la civilisation est, comme le pense Nietzsche, réellement un effet de la guerre, un effet du cruel manque de scrupule, de la soif de domination et de l'égoïsme. Tous les grands progrès sont dus, pense-t-il, aux grands conquérants.

Mais ces conquérants n'ont absolument pas observé dans leurs actions les préceptes moraux, ils ont fait en mille occasions ce que la morale traditionnelle appelle « Mal ». Prenons par exemple les guerres de Saxe de Charlemagne. De telles personnes historiques, de telles natures à la volonté puissante sont au-dessus du jugement vulgaire d'après les concepts enfantins du bien ou du mal. Le jugement moral ordinaire ne peut pas du tout s'appliquer équitablement à de telles natures de maîtres et de héros. C'est chez elles qu'on voit que ce sont précisément les qualités réprouvées par la morale habituelle qui favorisent la vie.

Mais la foule des nombreux et des bien trop nombreux, qui vivaient sous la domination de ces natures de maîtres, ont appelé leurs actes « mauvais », c'est-à-dire personnellement désagréables, et les qualités contraires de douceur et de scrupule « bonnes », c'est-à-dire personnellement agréables. Mais, à l'origine, « bon » signifie la même chose que noble, les bons sont à l'origine les maîtres, les dominateurs; et à l'origine, « mauvais » signifie la même chose que petit, les mauvais sont à l'origine les petites gens. Seulement, dans le cours du temps, ces mots ont été convertis en leur contraire. Tout d'abord les maîtres et leurs caractères sont dans tous les cas « bons ». Ce fut déjà une transformation et une corruption de ce mot, lorsqu'il reçut ce sens mesquin qui lui fut attribué par la suite : doux, bienveillant, indulgent. Le maître et le tempérament des maîtres ne doit pourtant pas être doux, bienveillant, indul-

gent. La dureté et la plus grande énergie possible, les vraies qualités des maîtres, ne furent appelées « mauvaises » que par les petites gens parce qu'ils avaient personnellement à en souffrir : mais la réalité n'en demeura pas moins que la civilisation ne fut possible que par les conquérants, les maîtres et leurs qualités dures et nobles.

Par ce chemin, et s'appuyant sur ces considérations soi-disant historiques, Nietzsche arrive à ces expressions diffamées dans lesquelles il prend exactement le contre-pied du jugement moral, qui a cours jusque maintenant, et opère « la transvaluation de toutes valeurs ». Avec une sûreté de démon, il tire la conséquence de cette présupposition : la nature veut le droit du plus fort; par conséquent la volonté forte opprime justement les plus faibles dans la lutte pour la vie. Partant de là, il en arrive à sa distinction si décriée entre la morale des maîtres et celle des esclaves. La morale des esclaves (l'expression se trouve déjà chez Schopenhauer) prise et prescrit la douceur, le scrupule, la tendresse, l'indulgence, la pitié. Mais ce sont là des sentiments essentiellement peu naturels. Au contraire, selon lui, la morale des maîtres est précisément fondée dans la nature même, elle est le mode d'agir des maîtres, tel que l'a voulu la nature : ils ont, depuis, toujours mis une énergie sans scrupules, et même une cruauté sauvage à s'asservir les plus faibles. Du point de vue de la morale des maîtres, est bon tout ce qui est fort et ce qui fortifie; mauvais, ce qui est faible et ce qui affaiblit. C'est pourquoi la morale

des maîtres appelle « bons » la bravoure, le courage, l'énergie, « mauvais » la faiblesse, la lâcheté, la soumission, le renoncement. C'est dans le même ordre d'idées qu'on trouve chez Nietzsche ces expressions fameuses avec lesquelles il verse dans le démesuré pour distinguer d'une façon bien tranchée son point de vue d'avec l'opinion habituelle et traditionnelle. Pour les maîtres, la spoliation des petits se comprend de soi-même, comme « les oiseaux de proie dévorent en toute pureté de conscience les tendres agneaux ». Nietzsche rapporte l'origine de la mauvaise conscience et du sentiment de la faute à l'influence dépravatrice de la morale des esclaves, et le comble de cette dépravation, c'est pour lui le christianisme avec son concept du péché, qui lui paraît exagéré jusqu'à en être insensé. La soi-disant mauvaise conscience ne serait qu'une crainte tournée vers l'intérieur, une inutile et maladive torture de soi-même. Les hommes sains font avec une bonne conscience ce qu'ils doivent faire conformément à leur nature. Mais nous, hommes civilisés, nous sommes des espèces d' « animaux domestiques apprivoisés », nous avons perdu nos instincts originels pour devenir « domptés », « incurablement médiocres », esclaves d'un altruisme mal compris, nous avons cessé d'être nos propres maîtres, nous ne sommes que des hommes de troupeau, non plus de domination.

Pour ces maîtres, Nietzsche a créé le mot célèbre de « surhommes », ou plutôt il l'a emprunté à Goethe (qui, lui-même, l'a « glané » chez Herder). Mais l'expression

« surhomme » est employée par Nietzsche dans un double sens, sans la connaissance duquel toute sa doctrine reste inintelligible.

D'abord « surhomme » signifie les représentants *individuels* d'une plus haute humanité, au sens nietzschéen, *dans le passé*, les personnalités saillantes qui ont réalisé historiquement l'idéal des maîtres, donc le *surhomme historique*. Mais d'autre part « surhomme » signifie l'idéal *commun* de l'humanité qui doit être atteint *dans l'avenir* par les progrès de l'éducation et de la sélection, donc le *surhomme idéal*. Si nous appelons ce dernier la *surespèce*, nous pouvons nommer les autres les *surpersonnes*. De telles surpersonnes au sens historique furent un Alexandre le Grand, un César, un Auguste, un Charlemagne, un César Borgia, un Napoléon; ce sont surtout les deux derniers que Nietzsche a souvent, trop souvent à la bouche. Lorsque Nietzsche cherche dans le passé les représentants des maîtres tels qu'il les décrit, sa représentation prend nécessairement un caractère presque brutal; car alors il doit se faire l'avocat de ces personnalités historiques avec toutes leurs fautes, avec leurs vices mêmes, et c'est à de tels endroits de son œuvre que Nietzsche s'écarte le plus de ce qui était jusqu'à lui l'idéal de l'humanité. Lorsque Nietzsche dépeint les surhommes historiques du passé, la représentation qu'il en fait perd souvent toute mesure et toute tenue. Au contraire elle gagne en puissance poétique et en force logique de persuasion aussi tel qu'il dépeint le surhomme idéal de l'avenir. C'est en particulier le cas dans son œuvre la plus connue : « Ainsi parla Zarathustra ». C'est ici que le « surhomme » est la nouvelle espèce d'hommes qui doit être formée par sélection et hérédité à partir du type actuel de « l'homme » par une sélection intentionnelle, consciente de son but, comme une nouvelle noblesse humaine, la noble humanité de l'avenir. Ces hommes futurs, Nietzsche les a dotés des traits plus sympathiques que montrent les hommes puissants du passé. Dans le portrait du surhomme tel qu'il le développe dans Zarathustra, reculent ces traits d'un égoïsme excessif, d'indifférence et d'inutile cruauté. L'homme de l'avenir tel qu'il est dépeint n'est plus conçu d'une manière aussi individuelle : il s'agit de toute une espèce, et non plus simplement de l'individu comme tel. L'espèce, dans son ensemble, doit être relevée : ce ne sont que de fortes individualités qui doivent être formées, mais cependant conscientes de leur unité commune comme membres de l'espèce, et de la responsabilité qu'elles ont envers l'espèce dont l'élévation est le but visé. Comme membres de cette surespèce à former les individus sont tenus d'avoir égard à l'espèce comme tout, ainsi qu'aux autres individus. Les maîtres individuels doivent donc se respecter les uns les autres, et respecter l'espèce. De cette race future doivent être extirpés tous les sentiments de valet, d'esclave, de bête de troupeau : il ne faut élever que les natures de maîtres, conscientes de soi, nobles et autonomes, les hommes de volonté qui portent en eux-mêmes la loi de leur pratique, mais qui s'astreignent à cette loi qu'ils se sont eux-mêmes donnée; de

nobles hommes pleins d'agissante vertu, des natures qui acceptent spontanément la souffrance, la reconnaissant pour un élément nécessaire et un stimulant de la vie. Sans se plaindre ni soupirer, mais dans un noble empire sur soi, et avec un joyeux courage, comme de virils stoïciens, ces hommes acceptent les douleurs de l'existence : *amor fati*, c'est la formule magique qui les fortifie contre toute douleur. C'est bon pour les natures de philistins et d'esclaves de soupirer dans la souffrance, mais les natures de maîtres, de chefs et de héros acceptent volontiers le mal du monde, et même avec sérénité, parce que ce mal appartient au monde, parce qu'il n'est que le repoussoir sur lequel l'énergie vitale et la joie de vivre se détachent d'autant plus clairement, et parce qu'il est la *conditio sine qua non* de l'action : et c'est dans l'action et la création que ces natures de maîtres trouvent leur bonheur, mais non dans la jouissance. A cause de cette création, ils acceptent tranquillement l'abnégation : ils sont durs envers eux-mêmes, mais en toute sérénité. Toute humeur sombre et mélancolique est bannie de cette société. De l'atmosphère sépulcrale du christianisme, ils s'élèvent à la lumière du jour, clairement, sereinement et durement; ce ne sont point des ascètes selon l'ancien sens, qui se refusent le nécessaire pour l'amour d'un fantôme mystique, mais des ascètes au sens des sages de l'antiquité (de l'antique sagesse), qui évitent l'excès pour ne pas se nuire à eux-mêmes dans leur propre énergie vitale, qui s'exercent (ἀσκεῖν) à se dominer pour pleinement atteindre l'idéal d'une « florissante vie charnelle ». De tels hommes sont gais et joyeux comme des enfants et c'est ce pays d'enfants de l'avenir que rêve et qu'imagine Nietzsche, plongé dans la *meditatio generis futuri*. De tels hommes sont des dieux terrestres, des créateurs qui ont eux-mêmes en main leur destin et leur avenir. Car personne ne peut ôter ce devoir à l'homme : il n'y a point de dieux qui créent et qui puissent nous empêcher de créer. « Créer des valeurs » c'est l'affaire et le devoir de l'homme même « pour donner un sens à la terre ». Personne autre que l'homme ne peut donner au monde un sens et une valeur. Ainsi une immense responsabilité incombe à l'homme de l'avenir qui, libéré de l'illusion du passé, regarde l'univers en face clairement, froidement et sereinement. Dans toute l'histoire, il n'y a qu'un peuple qui, jusqu'à un certain point, ait accompli cet idéal : les Romains; car ce n'est plus maintenant le Grec artiste, comme dans la première période, mais le Romain actif qui hante notre philosophe. Les Romains peuvent être pris pour une telle race de dominateurs. Mais l'idéal de l'homme futur dépasse de beaucoup chez Nietzsche cet exemplaire historique : car précisément chez les Romains le mirage religieux jouait un rôle capital. Mais les hommes de l'avenir sont justement sur ce point avant tout « des hommes libres ». Qu'est-ce en ce sens que la liberté? Déjà Spinoza décrit dans son éthique l'idéal de l'*homo liber*. Écoutons comment Nietzsche le conçoit : Qu'est-ce qu'être libre? « Vouloir être responsable de soi-même, garder fermement la distance qui nous distingue (de la foule des êtres

non libres), demeurer indifférent à la peine, à la dureté, à la vie même. Être prêt à sacrifier des hommes à son œuvre, sans s'excepter soi-même. Liberté signifie prédominance des instincts virils, belliqueux et victorieux sur les autres, par exemple sur celui du bonheur. L'homme *affranchi*, et combien davantage l'*esprit* affranchi, foule aux pieds la méprisable sorte de félicité dont rêvent les merciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais et autres démocrates. L'homme libre est un *guerrier*. »

Avec cette énergique parole de Nietzsche, nous terminons notre exposition. Nous avons montré que les pensées de Nietzsche, malgré leur forme aphoristique, malgré leur succession peu systématique, présentent une connexion bien liée, logiquement satisfaisante. Elles découlent avec une nécessité immanente d'un principe fondamental et s'enchaînent en un anneau sans lacune. Ayant une fois compris l'homme dans son essence, nous comprenons aussi ses assertions d'apparence très paradoxale comme des conséquences nécessaires de ce principe fondamental. Mais nous l'accordons volontiers : il y a, en dehors de ce courant principal, des courants voisins ou sous-jacents chez Nietzsche, comme c'est le cas, d'ailleurs, chez d'autres penseurs. Il s'agissait ici pour nous seulement de comprendre les côtés les plus importants de son génie non point comme les lueurs accidentelles d'intelligence d'un esprit paradoxal, mais comme les attributs nécessairement inhérents à la substance même de son talent. Assurément l'idéal de Nietzsche scintille en un millier de facettes; mais dans l'abondance bariolée et souvent embrouillée de son étincelant esprit, certains traits persistants reviennent pourtant, et les mettre en évidence était notre tâche.

Nous avons limité cette tâche à l'exposition. En présence des fréquents et profonds malentendus auxquels donnent lieu les doctrines de Nietzsche, nous estimions qu'une exposition sévèrement objective était d'abord ce qu'il y avait de plus important. Donner une critique de ces doctrines dépasse notre intention. La critique d'une théorie philosophique, en tant qu'elle n'est pas purement immanente et ne se borne pas à apprécier la cohérence logique et l'harmonie des pensées, est inspirée par le point de vue actuel de chaque lecteur. Et par conséquent nous devons laisser au seul lecteur le soin d'évaluer cette nouvelle doctrine selon ses propres idées et sa propre expérience. Les uns la condamneront, les autres l'aimeront, d'autres l'admettront partiellement, et partiellement la regretteront. Mais tous accorderont que la doctrine de Nietzsche est, dans le temps présent, un ferment dont il faut tenir compte et qui n'est point à mépriser. Ce serait trop peu dire que de lui appliquer l'épithète usitée de « suggestive ». Elle est plus que suggestive, elle est troublante dans le bon et dans le mauvais sens. Elle est par un côté subversive et peut, aux mains de l'imprudent et de l'homme qui n'est pas suffisamment mûr, produire les effets d'une dynamite intellectuelle et morale. Mais elle est aussi troublante dans le bon sens : elle peut secouer notre « sommeil dogmatique » et nous

contraindre à une revision de nos biens et de nos valeurs intellectuelles et morales. Ce qui est de bon aloi supportera l'épreuve du feu. En ce sens aussi la lutte sera génératrice de vie.

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Imprimerie Paul BRODARD. — 662-1901.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032026064